حقق على أربع نسخ خطية إحداها
كتبت قبل وفاة المؤلف وقوبلت
على نسخة مقروءة عليه

تشنيف المسامع بجمع الجوامع

تأليف

بدر الدين أبي عبد الله
محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي

دراسة وتصحيح وتعليق

أبي عامر عبد الله شرف الدين الداغستاني

المجلد الثاني

دار طيبة الخضراء
للنشر والتوزيع | علم ينتفع به

بسم الله الرحمن الرحيم

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م

دار طيبة الخضراء

للنشر والتوزيع | علم ينتفع به

dar.taibagreen123 dar.taiba

@dartaibagreen dar.taibaa

مكة المكرمة - العزيزية - خلف مسجد فقيه

٠١٢٥٥٦٢٩٨٦ | yyy.01@hotmail.com | ٠٥٥٠٤٢٨٩٩٢ | ٠٥٠٣٥٦٨٧٧١

(ص):

الكتاب الأول:

في الكتاب ومباحث الأقوال

[تعريف القرآن[١]]

«الكتاب»: القرآن، والمعني به هنا: اللفظ المنزل على مُحَمّد ﷺ للإعجاز بسورة منه، المتعبد بتلاوته.

(ش):

لما كانَ الكتاب أصلاً لسائر الأدلة الشرعية.. قدم البحث عنه على البحث عن سائرها، والألف واللام فيه للغلبة؛ لأنَّ المراد به الذي يتعارفه المسلمون، المقابل للسنة، فيقال: الكتاب والسنة.

فقوله: «**الكتاب: القرآن**» هو كقولنا: «الإنسان: البشر»، و«القمح: البر»[٢].

وقوله: «**والمعني**» إشارة إلى أن القرآن يطلق تارة ويراد به مدلول اللفظ، وهو المعنى القائم بالنفس، وذلك محل نظر المتكلمين، وأخرى ويراد به الألفاظ الدالة على ما في النفس، قالَ تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة:٦]، والمسموع هو العبارات، وهذا محل نظر الأصوليين والفقهاء والنحاة

---

(١) جل الشرح مختصر من كلام المصنف في «منع الموانع» (١٣٤-١٣٨).

(٢) يعني أنه من تفسير اللفظ بمرادفه كما قال العراقي.

وغيرهم[(١)].

فقوله: «**اللفظ**» كالجنس، فيخرج النفسي، وإنما عبر به دون القول، وإن كانَ القول أخص من اللفظ فإنَّه لا يتناول غير المستعمل؛ لأنَّ القصد هنا التنصيص على أن البحث عن الألفاظ، ولو أتي بالقول لم يفهم ذلك.

وقوله: «**المنزل**» فصل أول، يخرج اللفظ غير المنزل.

وقوله: «**على مُحَمَّد ×**» فصل ثان، يخرج المنزل على غيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

و«**للإعجاز**» فصل ثالث، يخرج المنزل لا للإعجاز كالأحاديث.

كذا قالُوا، وساعدهم قول الحليمي في «**المنهاج**» (١٨٧/٢): «علوم القرآن توجد في السنة إلا الإعجاز، فإنَّه من خصائص الكتاب، [ولهذا جوزوا رواية الحديث بالمعنى[(٢)]]»، وينبغي أن يكون مرادهم أن الأحاديث لم تنزل للإعجاز، أي لقصده، فإنَّها لا تخلو عنه، كيف وهو القائل: «**أوتيت جوامع الكلم**»[(٣)]، [وبذلك

---

(١) يعني: من سائر خدمة الألفاظ كالنحاة والبيانيين والبديعيين والتصريفيين واللغويين، كذا قال المصنف في «منع الموانع» (١٣٥).

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣، وليس في ١ و ٤.

(٣) أخرجه البخاري (٧٠١٣) ومسلم (٥٢٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

يؤول قول الحليمي[1]]..

وقوله: «**بسورة منه**» من تتمة الفصل الثالث، وهو بيان للواقع، لا للإخراج، والمعنى فيه: أن الإعجاز واقع بسورة منه، فلو أطلق «**المنزل للإعجاز**».. لأوهم أن الإعجاز بكله[2]، وليس كذلك، ولا ينبغي أن يتوهم أنه فصل رابع يخرج ما نزل للإعجاز ولكن لا بسورة منه، فإنَّ ذلك لم يوجد، أعني كلامًا نزل للإعجاز على مُحَمَّد ﷺ لا بسورة منه.

و«**المتعبد بتلاوته**» فصل رابع يخرج منسوخ التلاوة مثلا.

وقوله: «**بسورة**» يقتضي أنها أقل ما وقع التحدي به، لقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ [يونس:٣٨]، لكن قوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾ [الطور:٣٤] يقتضي الإعجاز بآية.

(١) ما بين المعقوفتين من ٣، وليس في ١ و ٤.

(٢) كذا في ٣ و«منع الموانع»، وفي ١ و ٤: «بكلمة».

[البسملة من القرآن]

(ص):

ومنه البسملة أول كل سورة غير «براءة» على الصحيح.

(ش):

هي آية من أول الفاتحة بلا خلاف عندَنا، وكذا فيما عداها من باقي السور سوى «براءة» على أظهر قولي الشافعي، والثاني: ليست من القرآن بالكلية، ونسبه بعضهم للأئمة الثلاثة، وهو مقابل الصحيح في كلام المصنف.

وعمدتنا ثبوتها في سواد المصحف أول كل سورة، وأجمع الصحابة على أنه لا يكتب في المصحف ما ليس بقرآن، وأن ما بينَ الدفتين كلام الله تعالى، قال القاضي الحسين والغزالي والنَّوَوِيّ وغيرهم: «وهو من أحسن الأدلة»(١).

وإذا قلنا بأنها من القرآن.. فالمشهور: أنها آية كاملة، وفي قول: بعض آية، وحكى ابن الرفعة وجهًا: إن كانَ الحرف الأخير من السورة قبله ياء ممدودة كالبقرة.. فالبسملة آية كاملة، وإن لم يكن كـ ﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ﴾ [القمر: ١] فبعض آية(٢).

---

(١) نقله النووي في «المجموع» (٣/ ٢٩٢) عن عامة الأصحاب، وبسط الغزالي هذا الدليل في «المستصفى» (٢/ ١٣-٢٣)، ويلاحظ أن قوله: «قال القاضي الحسين...» كذا في النسخ ١ و ٣ و ٤، وفي المطبوع: «قاله...».

(٢) انظر «كفاية النبيه» (٣/ ١١٩).

وعلم من قوله: «**أول كل سورة**» أنها آية منها، والمخالف فيه أبو بكر الرَّازِيّ من الحنفية، صار إلى أنها آية مفردة، أنزلت للفصل بينَ السور، حكاه عنه ابن السمعاني في «**الاصطلام**» (١/ ٢١٠)، وسيأتي عن رواية الرَّبِيع عن الشافعي ما يقتضيه.

نعم، ظاهر كلام المصنف يقتضي أنها من القرآن على سبيل القطع كسائر القرآن، وهو وجه مرجوح حكاه الماوردي والإمام وغيرهما، قالَ الماوردي[١]: «والجمهور على أنها آية حكما لا قطعا؛ لاختلاف العلماء فيها»، ومعنى «حكمًا»: أنه لا تصح الصلاة إلا بها في أول الفاتحة، وضعف الإمام قول من قال أنها قرآن على سبيل القطع وقال[٢]: «وهذه غباوة عظيمة من قائله؛ لأنَّ ادعاء العلم حيث لا قاطع محال»، وصحح النَّوَوِيّ أنها قرآن على سبيل الحكم، واستند إلى أنه لا يكفر نافيها بالإجماع، ولو كانت على سبيل القطع لكفر[٣].

وبنوا على هذا الخلاف أنه هل يقبل في إثباتها خبر الواحد؟، إن قلنا: آية حكمًا.. فنعم كسائر الأحكام، وإن قلنا: قطعًا.. فلا كسائر القرآن.

وكان شيخنا بهاء الدين ابن عقيل رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى يقول: الذي

---

(١) «الحاوي» (٢/ ١٠٥).

(٢) «نهاية المطلب» (١/ ١٣٨).

(٣) انظر «المجموع» (٣/ ٢٩٠).

يظهر أن إثباتها قرآنًا لا يكون إلا بقاطع كغيرها، ويَجُوز كونه خبر الواحد الذي احتفت به القرائن, وهو إجماعهم على كتبها في المصاحف كلها بقلم القرآن وعدم تكفير نافيها لكون القطع ناشئًا عن ثبوت الخبر المحفوف بالقرائن، وهذا لم يحصل للنافي.

على أن العمراني حكى في «زوائده» عن صاحب «**الفروع**» أنا إذا قلنا أنها من الفاتحة قطعًا.. كفرنا نافيها، وفسقنا تاركها[١]، ولكن المعروف الأول[٢].

قالَ ابن السمعاني[٣]: «وقولهم: لو كانت قرآنا لنقلت بدليل يفيد القطع.. مردود؛ لأنَّا نريد بكونها من القرآن في رأس كل سورة عملاً لا علمًا، ونظيره الحجر هو من البيت بدلائل لا توجب العلم، بل توجب العمل، وهو الطواف عليه، وسائر الكعبة قبلة بدليل مقطوع يوجب العلم».

وبهذا التقرير يندفع الإشكال، ويرتفع خيال القاضي في قطعه بتخطئة من جعلها من القرآن؛ لأنَّه لا يثبت إلا بقاطع، وهو

---

(١) صاحب «الفروع» هو سليم الرازي، وقد حكاه عنه ابن الرفعة في «كفاية النبيه» (٣/١١٨) بواسطة «الزوائد»، وعن طريق ابن الرفعة أورده الشارح في «البحر المحيط» (١/٤٧٣).

(٢) يعني: عدم التكفير على الوجهين، وعليه اقتصر العمراني في «البيان» (٢/١٨٤) لم يذكر غيره.

(٣) «الاصطلام» (١/١١٥).

مفقود[١]، لأنَّه بان مراد المثبت بكونها قرآنًا، وتزول الشبهة في التكفير من الجانبين، وهو من أجل ما يستفاد في هذا الموضع.

ومن الفوائد ما حكاه ابن خالويه في «**الطارقيات**» (١٥) عن الرَّبيع سمعت الشافعي يقول: «أول الحمد: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝١﴾، وأول البقرة: ﴿الٓمٓ ۝١﴾».

ولهذا وجه حسن، وهو أن البسملة لما ثبتت أولًا في سورة الفاتحة فهي من السور إعادةً لها وتكرارًا، فلا تكون من تلك السور ضرورة، فلا يقال: هي آية من أول كل سورة، بل هي آية في أول كل سورة.

---

(١) انظر «الانتصار» (١/ ٢٤٩-٢٥٠).

[ما نقل آحادًا ليس من القرآن]

(ص):

لا ما نقل آحادًا على الأصح.

(ش):

حكاية الخلاف في هذا على الإطلاق لم أره في شيء من كتب الأصول معَ كثرة التتبع، وابن الحاجب وإن أشار إلى الخلاف فيها حيث أفردها بمسألة ونصب فيها الأدلة، لكن ظهر أن مقصوده فيها البسملة بخصوصها، وأنها ليست من القرآن(١)، وأما المصنف فغاير بينهما، وأفهم أن البسملة من القرآن بالتواتر لا بالآحاد، وقد سبق ما فيه.

والحق أن ثبوت ما هو من القرآن بحسب أصله لا خلاف في شرط التواتر فيه، وأما بحسب محله ووضعه وترتيبه.. فهل يشترط فيه التواتر أم يكفي فيه نقل الآحاد؟ هذا الذي يليق أن يكون محل الخلاف.

ثمَّ رأيت الخلاف مصرحًا به في كتاب «الانتصار» (١/ ٦٩) للقاضي أبي بكر، فقال ما نصه: «وقالَ قوم من الفقهاء والمتكلمين: يَجُوز إثبات قرآن وقراءة حكمًا لا علمًا بخبر الواحد دون الاستفاضة، وكره أهل الحق ذلك وامتنعوا منه» انتهى(٢).

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٢/ ٨٣).

(٢) قال العراقي: «الظاهر أن القاضي أبا بكر إنما أراد مسألة البسملة خاصة، ولهذا قيَّد ما ذكره بقوله: «حكمًا لا علمًا»، فلا يكون سلفًا للمصنف في حكاية الخلاف على الإطلاق، ولعل المصنف انتقل ذهنه من الخلاف في أن المنقول

ولا تتخيل من إفراد الأَئِمَّة كتباً في القراءات الشواذ أنها ملحقة عندَهم بالقرآن، بل إنما فعلوا ذلك لفوائد: منها ما يتعلق منها بعلم العربية، ومنها الاستشهاد بها في تفسير القرآن، وعلى هذه اقتصر أبو عبيد في «**فضائل القرآن**» (٢/ ١٥٤-١٥٥) فقال: «القصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة المتواترة وتبيين معانيها، وذلك كقراءة عَائِشَة: (والصلاة الوسطى صلاة العصر)، وقراءة سعد: (وله أخ أو أخت من أم)، وإذا كانوا يرجعون لأقوال التابعين في التفسير فما ظنك بالصحابة؟!».

بخبر الواحد على أن يكون قرآنًا هل يكون حجة إجراءً له مجرى الأخبار أم لا؟، فإن الخلاف في ذلك معروف، وأما في ثبوته قرآنا.. فلا، والله أعلم».

[القراءات المتواترة(١)]

(ص):

والسبع متواترة، قيل: فيما ليس من قبيل الأداء كالمد والإمالة وتخفيف الهمزة، قال أبو شامة: والألفاظ المختلف فيها بينَ القراء.

(ش):

أمَّا كون السبع متواترة.. فمما أجمع عليه من يعتد به بشرط صحة إسنادها إليهم؛ لأنَّها لو لم تكن متواترة لكان بعض القرآن غير متواتر، واللازم باطل.

وشغب بعض المتأخرين وقالَ: لا شك في تواترها عن الأَئِمَّة السبعة، وأما بأسانيدهم عن النبيّ ﷺ فهي أخبار آحاد كما يعرف من طرقهم.

وجوابه: لعلها كانت متواترة فيما بينهم، واقتصروا على بعض الطرق، ولا يلزم من عدم النقل ألا يكون كذلك(٢).

وقوله: «**قيل**» يشير به إلى ما ذكره ابن الحاجب، وإنما أورده بصيغة التمريض؛ لأنَّه وإن وافقه في استثناء ما ليس من قبيل الأداء لكن لا يوافقه في التمثيل(٣)، فإنَّ أصل المد والإمالة متواتر

---

(١) الشرح مقتضب من «منع الموانع» (٣٣٤-٣٤٩).

(٢) وأجاب في «البحر المحيط» (٤٦٦/١) بأن القطع مستفاد من تلقي الأمة لها بالقبول واختيارهم إياها لمصحف الجماعة، وهو جواب القاضي في «الانتصار».

(٣) قال العراقي: «وهذا كلام معكوس، فإنه وافقه في التمثيل على أنه ليس متواترًا، أما أصل الاستثناء فلم يوافقه عليه، بل ادعى أنه متواتر»، وهذا

بلا شك، وإنما اختلف القراء في تقدير المد في اختياراتهم، فمنهم من رآه طويلاً، ومنهم من رآه قصيرًا، ومنهم من بالغ في القصر، فمنهم من يرى مد حمزة وورش بمقدار ست ألفات، وقيل: خمس، وقيل: أربع وصححوه، وعن عاصم: ثلاث، وعن الكِسَائِيّ: ألفين ونصف، وعن قالون: ألفين، وعن السوسي: ألف ونصف، وقال الداني في «**التيسير**» (٣٠): «أطولهم مدًا في الضربين جميعًا - يعني: المتصل والمنفصل -: ورش وحمزة، ودونهما عاصم، ودونه ابن عامر والكِسَائِيّ، ودونهما أبو عمرو من طريق أهل العراق».

فهذه الأمارات والطرق في كيفية التلفظ بالمد ليست متواترة، ولهذا كره أحمد رضي الله عنه قراءة حمزة لما فيها من طول المد وغيره، ولو [كانت متواترةً(١)] لما كرهه.

وأما الإمالة.. فقسمان: ***محضة***، وهي أن ينحى بالألف إلى الياء، [وتكون الياء أقرب]، وبالفتحة إلى الكسرة، [وتكون الكسرة أقرب(٢)]، **وبين بين**، وهي كذلك إلا أن الألف والفتحة أقرب، [وهو(٣)] أصعب الإمالتين، وهي المختارة عندَ الأئمَّة، فلا شك

الذي قاله منقوض بتصريح المصنف في «منع الموانع» (٣٣٦-٣٣٨)، وإنما ذكرته للتنبيه إليه.

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و«منع الموانع»، وفي ١ و ٤: «كان متواترًا»، والضمير على هذا راجع إلى المد من قراءة حمزة.

(٢) ما بين المعقوفتين من «منع الموانع» (٣٤١) في الموضعين.

(٣) كلمة «وهو» كذا في النسخ ١ و ٣ و ٤، وفي «منع الموانع» (٣٤١): «وهذه».

في تواتر الإمالة، وإنما اختلفوا في كيفيتها مبالغة وقصورًا، فهذا هو الذي لا تواتر فيه.

وكذلك تخفيف الهمزة أصله متواتر، وإنما الخلاف في كيفيته.

وأما الألفاظ المختلف فيها بينَ القراء.. فهي ألفاظ قراءة واحدة، والمراد تنوع القراء في أدائها، ولذلك قال: «**وألفاظ القراء**» ولم يقل: «القراءات»، ومثاله: أن منهم من يرى المبالغة في تشديد الحرف المشدد، فكأنه زاد حرفًا، ومنهم من لا يرى ذلك، ومنهم من يرى الحالة الوسطى، فهذا الذي ادعى أبو شامة عدم تواتره، وتوقف فيه المصنف وقال[1]: «الظاهر تواترها، فإنَّ اختلافهم ليس إلا في الاختيار، ولا يمنع قوم قومًا».

فقول ابن الحاجب: «فيما ليس من قبيل الأداء» لو اقتصر عليه.. لأمكن حمله على ادعاء التواتر في المد والإمالة بالمعنى السابق، لكنه لما مثل بهما.. دل على أن مراده أصل المد والإمالة، فلا يمكن رده إلى ما قررناه إلا بتأويل بأن يقال: المراد بالمد كيفية المد، وكذلك الإمالة، لكنه يعكر عليه إقْرَانُه بتخفيف الهمز[2].

---

(١) «منع الموانع» (٣٤٨).

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٢/ ٩١-٩٤).

[القراءات الشاذة

١- حكم القراءة بها]

(ص):

ولا تجوز القراءة بالشاذ.

(ش):

حكى ابن عبد البر فيه الإجماع، قالَ النَّوَوِيّ في «**شرح المهذب**» (**٣/٣٥٨-٣٥٩**): «لا في الصلاة ولا في غيرها»، لكن عبارة الرافعي[١]: «تسوغ القراءة بالسبع وكذا القراءة بالشاذة إن لم يكن فيها تغيير معنى، ولا زيادة حرف ولا نقصانه»، وكلام النَّوَوِيّ في «**شرح المهذب**» يفهم أن الرافعي لم يتكلم إلا في الصحة لا في الجواز[٢].

[٢- بيان المقصود بها]

(ص):

والصحيح أنه ما وراء العشرة وفاقًا للبغوي والشيخ الإمام، وقيل: ما وراء السبعة.

(ش):

السبعة معروفة، والمراد بالثلاثة الزائدة: قراءة يعقوب وخلف

(١) انظر «العزيز شرح الوجيز» (١/٤٩٧).

(٢) ولذلك استبدل في «الروضة» (١/٢٤٢) قوله: «تصح» بـ«تسوغ» في كلام الرافعي.

وأبي جعفر يزيد بن القعقاع، وهذه لا تخالف رسم السبع، فمن الناس من عدها من الشاذ، ورجح المصنف التحاقها بالسبع، قال: «والقول بأنها غير متواترة في غاية السقوط، ولا يصح القول به عمن يعتبر قوله في الدين»[١].

وما حكاه عن البغوي فالذي رأيته في أول «**تفسيره**» (١/هـ-و) التعرض لاثنين، فقالَ وقد ذكر الأَئِمَّة السبعة ثمَّ زاد أبا جعفر ويعقوب ثمَّ قالَ: «فذكرت قراءة هؤلاء للاتفاق على جواز القراءة بها»، هذا لفظه[٢].

نعم، قال الشيخ أثير الدين أبو حيان وكان من أئمة هذا الشأن: «لا نعلم أحدًا من المسلمين حظر القراءة بالثلاثة الزائدة على السبع، بل قرئ بها في سائر الأمصار».

[٣- حكم الاحتجاج بها]

(ص):

أما إجراؤه مجرى الآحاد.. فهو الصحيح.

---

(١) انظر «منع الموانع» (٣٥٠-٣٥٢)، قال المصنف رحمه الله: «سمعت الشيخ الإمام رحمه الله يشدد النكير على بعض القضاة وقد بلغه عنه أنه منع من القراءة بها، وقال: ما أجهله؟، واستأذنه بعض أصحابنا مرة في إقراء السبع، فقال: أذنت لك أن تقرئ العشر».

(٢) قال المصنف في «منع الموانع» (٣٥٣): «واعلم أن خلفاً وهو العاشر من القراء لا قراءة له ينفرد بها عن التسعة، وإنما قراءته ملفقة من قراءات البقية، فله في كل حرف موافق منهم، واجتمعت له هيئة اجتماعية ليست لواحد منهم، فمن ثم جعلت له قراءة تخصه».

(ش):

ضمير «**إجراؤه**» يرجع إلى الشاذ، والمراد بإجرائه مجرى الآحاد في الاحتجاج به؛ لأنَّه بطل خصوص كونه قرآنًا لفقد شرطه - وهو التواتر - فيبقى عموم كونه خبرًا، كذا وجهوه، وهو يقتضي أن الخلاف فيما إذا صرح برفعه إلى النبيّ ﷺ، لكن الشافعي أطلق في «**البويطي**» الاحتجاج بالقراءة الشاذة[١]، وتابعه جمهور الأصحاب، ولهذا احتجوا في إيجاب قطع اليمين من السارق بقراءة ابن مَسْعُودٍ «فاقطعوا أيمانهما».

ومقابل الصحيح: قول أنه ليس بحجة، واختاره ابن الحاجب[٢].

وأغرب إمام الحرمين في «**البرهان**» (١/٦٦٦، ف: ٦١٣) فعزاه للشافعي، مستنبطًا له من عدم إيجابه التتابع في صوم كفارة اليمين معَ علمه بقراءة ابن مَسْعُودٍ فيه.

وهذا لا يدل، فإنَّ الشافعي في الجديد أجراها مجرى التأويل،

---

(١) وذلك في «باب تحريم الجمع والرضاع» من «مختصر البويطي» (٤١٦) حيث قال رحمه الله: «ذكر الله تبارك وتعالى الأخوات من الرضاعة بلا توقيت، ثم وقتت عائشة الخمس وأخبرت أنه مما نزل به القرآن، وهو وإن لم يكن قرآنا فأقل حالاته أن يكون عن رسول الله ﷺ، لأن القرآن لا يأتي به غيره، كما قال النبي ﷺ: «لأقضين بينكما بكتاب الله»، فحكمنا به على هذا، وليس هو قرآنا يقرأ»، قال الشارح في «البحر المحيط» (١/٤٧٦): «وظاهره أنه يعمل بها من جهة كونها خبرًا لا قرآنا».

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٢/٩٥).

ولم يثبت عندَه أنه قالَه على أنه قرآن.

نعم، ذكر الماوردي في «**تفسيره**» (٢/٦٣) أن الشافعي إنما أوجب التتابع في أحد قوليه، لأجل قراءة ابن مَسْعُودٍ، فإن صح ذلك.. كانَ له في المسألة قولان.

[هل في الكتاب والسنة ما لا يفهم معناه
١- منع ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة]

(ص):

ولا يَجُوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة، خلافًا للحشوية.

(ش):

أي: فإنَّهم قالُوا: يَجُوز ذلك، بل هو واقع مثل ﴿كٓهيعٓصٓ ۝١﴾ [مريم] ونحوها من الحروف المقطعة أوائل السور، ومثل: ﴿كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ۝٦٥﴾ [الصافات].

والصحيح أن ذلك ممتنع؛ إذ اللفظ بلا معنى له هذيان لا يليق بعاقل، فكيف الباري سُبْحَانَهُ وتَعَالَى، وأما الحروف.. فالصحيح أنها أسماء للسور، وأما ﴿رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾.. فإنَّ العرب عادتها ضرب الأمثال بما يتخيلونه قبيحًا ومستهجنًا.

وحكى ابن برهان في «**الوجيز**» القولين، ثمَّ قالَ: «والحق التفصيل بينَ الخطاب الذي يتعلق به تكليف، فلا يَجُوز أن يكون غير مفهوم المعنى، وما لا يتعلق به تكليف فيَجُوز»(١).

فتحصل ثلاثة مذاهب.

---

(١) انظر «الوصول إلى الأصول» (١/ ١١٥).

تنبيهات

الأول: إلحاق الحديث ذكره صاحب «**المحصول**»[(١)]، وقال الأصفهاني في «**شرحه**»: «لم أره لغيره».

الثاني: أن خلاف الحشوية فيما له معنى لكن لم نفهمه كالحروف المقطعة وآيات الصفات، وقالوا: لا طريق لدركها أصلاً؛ لأنَّ موجب العقل فيها خالف موجب السمع، ولا يمكن رد أحدهما، فاشتبه الأمر حتى سقط طلب المراد منه، أمَّا ما لا معنى له أصلاً.. فباتفاق العقلاء لا يَجُوز وروده في كلام الله تعالى.

نعم، كلام صاحب «**المعتمد**» يفهم أن الخلاف في أنه هل يَجُوز أن يتكلم الله بشيءٍ ولا يعني به شيئًا؟[(٢)]، وهو بعيد.

الثالث: كثر على الألسن فتح الشين من «الحشوية»، قال ابن الصَّلاح: «وهو غلط، وإنما هي بالإسكان»، وجوز غيره الفتح؛ لأنَّهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري في حلقته فلما أنكر خلافهم قالَ: «ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة»، أي: جانبها[(٣)].

(١) ذكر ذلك في باب المجمل من «المحصول» (٣/١٥٨)، وأما حيث ذكر عين المسألة (١/٣٨٥) فأفرد القرآن ولم يتعرض للحديث.

(٢) وهكذا بنصه نصب الخلاف فيه الرازي في «المحصول» (١/٣٨٥) أيضًا، إلا أنه في الاستدلال دل على أن مراده ما لا يفهم معناه، ومن هنا قال المصنف في «الإبهاج» (٣/٩٢٣) بأن في عبارته قلق، ولم أطلع عليه في «المعتمد».

(٣) وهذا هو اختيار المصنف في «الإبهاج» (٣/٩٢٤-٩٢٥)، قال المصنف:

[٢- منع ورود ما يعنى به غير ظاهره في الكتاب والسنة]

(ص):

ولا ما يعنى به غير ظاهره إلا بدليل، خلافًا للمرجئة.

(ش):

قالت المرجئة: يَجُوز أن يكون في كلام الله ما المراد به غير ظاهره من غير بيان[1]، والصحيح أن ذلك لا يَجُوز؛ لأنَّ اللفظ بالنسبة إلى غير ظاهره لا يدل عليه، فهو كالمهمل.

واحترز بالدليل عن جواز ورود العموم وتأخر الخصوص ونحوه.

ولو قالَ: «فيهما».. لكان أدل على مراده في الكتاب والسنة،

«وهم طائفة ضلوا عن سواء السبيل وعميت أبصارهم، يجرون آيات الصفات على ظاهرها ويعتقدون أنه المراد»، قال: «وقيل: المراد بالحشوية الطائفة الذين لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعدد إجراؤها على ظاهرها، بل يؤمنون بما أراده الله مع جزمهم المعتقد بأن الظاهر غير مراد، ولكنهم يفوضون التأويل إلى الله سبحانه وتعالى»، قال المصنف: «وعلى هذا فإطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن؛ لعدم مناسبته لمعتقدهم، ولأن ذلك مذهب طوائف السلف من أهل السنة رضي الله عنهم».

(١) وقالوا: المراد بظواهر الآيات والأخبار الدالة على عقاب الفاسقين ووعيد العصاة والمذنبين الترهيب فقط كيلا يختل نظام العالم، بناء على معتقدهم أن المعصية لا تضر مع الإيمان كما أن الطاعة لا تنفع مع الكفر، قال المصنف في «الإبهاج» (٣/ ٩٣٠): «وإنما سموا مرجئة؛ لأنهم يرجئون العمل، أي: يؤخرونه ويسقطونه عن الاعتبار، و«الإرجاء»: التأخير».

وقد قال الشافعي في «الرسالة»: «وكلام رسول الله ﷺ على ظاهره»(١).

[٣- منع بقاء المجمل غير مبيَّنٍ في الكتاب والسنة]

(ص):

وفي بقاء المجمل غير مبين، ثالثها الأصح: لا يبقى المكلف بمعرفته.

(ش):

اختلفوا هل في القرآن مجمل لا يعرف معناه بعد وفاة النبيّ ﷺ.. فمنعه بعضهم؛ لأنَّ الله تعالى أكمل الدين، وقالَ آخرون بإمكانه، وفصل إمام الحرمين فجوزه فيما لا تكليف فيه، ومنعه فيما فيه التكليف؛ خوفاً من تكليف ما لا يطاق(٢)، والظاهر أن هذا تنقيح للقول الثاني لا مذهب ثالث مفصل.

---

(١) كذا أورده الشارح هنا وفي «البحر المحيط» (١/ ٤٦١)، وهو في «الرسالة» (٣٢٢، ف: ٨٨٢ و ٣٤١، ف: ٩٢٣) بمعناه، وأصرح منه وألصق بمسألة الباب قوله في «الرسالة» (٥٨٠، ف: ١٧٢٧) أيضًا: «والقرآن على ظاهره، حتى تأتي دلالة منه أو سنة أو إجماع بأنه على باطن دون ظاهر».

(٢) انظر «البرهان» (١/ ٤٢٥، ف: ٣٢٦).

[الأدلة النقلية قد تفيد اليقين]

(ص):

والحق أن الأدلة النقلية قد تفيد اليقين بانضمام تواتر أو غيره.

(ش):

الأدلة النقلية هل تفيد اليقين؟, فيه مذاهب:

أحدها: تفيده مطلقًا ونقله الآمدي في «**الأبكار**» **(٤/ ٣٢٤)** عن الحشوية، قالَ: حتى بالغوا وقالوا: لا يعلم شيء بغير الكتاب والسنة.

والثاني: أنها لا تفيده مطلقًا؛ لتوقف اليقين فيها على أمور غير متيقنة، وما توقف على غير المتيقن فليس بمتيقن، قالُوا: ولا يحصل اليقين إلا بأمور لا طريق إلى القطع بها.

أحدها: عصمة رواة مفردات ألفاظها إن نقلت بطريق الآحاد، وإلا فيكفي التواتر.

وثانيها: صحة إعرابها وتصريفها.

وثالثها: عدم الاشتراك فيها، والمجاز، والتخصيص، والإضمار، والتقديم والتأخير، ونحوها مما يوجب حمل اللفظ على غير المعنى الظاهر منه بانفراده، والاحتمال معَ اليقين متضادان.

ورابعها: عدم المعارض العقلي.

فمتى وجدت هذه الأمور أفاد الدليل اللفظي اليقين، لكن ذلك قلما يوجد، بل ربما يمتنع وجوده بناء على أنه لا عصمة لغير الشارع.

وإن انتفى بعضها لم يفد؛ لأنَّه **إن** انتفت عصمة الناقل.. جاز عليه التحريف، وقد وقع كثيرًا، وحينئذ لا يوثق به، فلا يفيد الظن فضلاً عن اليقين، **وإن** اختل الإعراب أو التصريف.. وقع اللبس؛ لأنَّ الإعراب هو المصحح للمعاني؛ وذلك كاختلاف أهل السنة والشيعة في قَوْلِهِ ﷺ: «**ما تركنا صدقة**»[1] برفع «صدقة» ونصبها، واختلاف أهل السنة والقدرية في قَوْلِهِ عليه السلام: «**فحج آدم موسى**»[2] في رفع «آدم» ونصبه، واختلاف الشافعية والحنفية في قَوْلِهِ: «**ذكاة الجنين ذكاة أمه**»[3] في رفع «ذكاة» ونصبه، وكتردد نحو: «مختار» و«مغتال» بينَ اسم الفاعل والمفعول، **وأما** الاشتراك وما بعده.. فظاهر إخلاله بالوثوق بدلالة اللفظ، **وأما** المعارض

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي بكر (خ: ٦٧٢٦، م: ١٧٥٩) وعمر (خ: ٧٣٠٥، م: ١٧٥٧)، وأخرجه مسلم (١٧٦١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه والبخاري (٦٧٢٧) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه البخاري (٦٦١٤) ومسلم (٢٦٥٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه أبو داود (٢٨٢٧) والترمذي (١٤٧٦) وابن ماجه (٣١٩٩) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال الترمذي: «هذا حديث حسن».

العقلي.. فيجب عندَهم تقديمه؛ لأنَّ الدليل النقلي[1] إنما ثبت به، فلو قدم النقلي لكان قدحاً في الأصل والفرع.

والثالث وهو الحق: أن الدليل اللفظي إن وجدت فيه الأمور الأربعة أفاد اليقين باتفاق، وإن لم توجد.. فقد تقترن باللفظ قرائن حالية وغيرها فيفيد معها اليقين، ولا عبرة بالاحتمال؛ فإنه إذا لم ينشأ عن دليل كان ساقط العبرة، وإلا لم يوثق بمحسوس.

وهو اختيار الآمدي في «**الأبكار**» (٤/٣٢٥-٣٢٦)، والإمام في «**المحصول**» (١/٤٠٨) و«**الأربعين**» (٢/٢٥٤)، فإنَّه حكى أنه لا يفيده ثمَّ قالَ: «وهذا على إطلاقه ليس بصحيح؛ لأنَّه ربما اقترنت بالدلائل النقلية أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات، وحينئذ تكون مفيدة اليقين». انتهى.

وبه يعلم غلط من نقل عنه اختيار المنع مطلقًا، نعم كلامه في «**المعالم**» يقتضيه[2].

وأشار الشيخ نجم الدين الطوفي إلى أن الخلاف لفظي، فإنَّ ما احتجنا فيه إلى اليقين فقد قرر القرآن براهينه العقلية كأدلة التوحيد والمعاد وغيرهما، وما عدا ذلك فهو عندَنا من الاجتهاديات،

(١) كذا في ٤، وفي ١ و ٣: «العقلي»، وهو خطأ بين.

(٢) انظر «المعالم في أصول الدين» (٢٢) و«شرحه» (٩٤) للتلمساني.

والأدلة اللفظية تفي بإثباته وإن لم تفد اليقين، فاندفع عنا إفادة الدليل اللفظي اليقين أم لا؟[١].

والظاهر أن الخلاف معنوي، ومن فوائده: إذا تعارض السمع وما أدركه العقل من أحكام العقائد فأيهما يقدم؟، وستأتي هذه المسألة في «باب الأخبار» إن شاء الله تعالى.

وقسم بعض المتأخرين الأدلة تقسيمًا حسنًا إلى: نقلية، وغير نقلية.

- وغير النقلية ثلاثة أضرب:

١- ما اتفق على أنه قطعي، وهو الإجماع المُتَّفَق عَلَيْهِ.

٢- وما اتفق على أنه ظني، كالاستصحاب وشرع من قبلنا إذا قلنا بحجيتها، وكذلك دلالة الإشارة والتنبيه، ومفهوم المخالفة بأنواعه.

٣- وما اختلف فيه، كالقياس الجلي ومفهوم الموافقة.

- وأما النقلية - والمراد بها الكتاب والسنة - فهي على أربعة أضرب:

أحدها: ما هو قطعي السند والمتن، كالآيات الصريحة، والأحاديث المتواترة المجمع على أن المراد بها مدلولاتها.

وثانيها: ما هو ظنيها، كأخبار الآحاد التي لم يقترن بسندها

(١) هذا يستفاد من النظر في كلامه في «شرح مختصر الروضة» (١/ ٥٠٠).

شيء مما قيل أنه يفيد العلم، وليست متونها نصوصًا في مواردها.

وثالثها: قطعي السند ظني المتن، كالآيات العامة والمطلقة التي دخلها التخصيص أو التقييد.

ورابعها: عكسه، كأخبار الآحاد التي متونها نصوص لا تحتمل غير مدلولاتها، ولم يقترن بسندها شيء مما قيل أنه يفيد العلم.

فهذه الأربعة قطعيها وظنيها مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، ووراءه ضربان:

أحدهما: ما اختلف في متنه قطعي أم ظني، كالعام الذي لم يخص، فإنَّ مذهب الحنفية أن دلالته على أفراده بطريق النصوصية فتكون تعيينية، وعندنا بطريق الظهور.

[ثانيهما[1]]: ما اختلف في سنده هل يفيد القطع أو الظن؟، كالخبر المحتف بالقرائن، والذي تلقته الأمة بالقبول واتفقوا على العمل به.

(١) في النسخ ١ و ٣ و ٤: «ثانيها»، والمثبت استحسان مني.

(ص):

المنطوق والمفهوم

(ش):

لما كان الاستدلال بالقرآن - لكونه عربيًّا - يتوقف على معرفة أقسام اللغة.. شرع في سردها، وهي تنقسم باعتبارات:

١ - فباعتبار المراد من اللفظ إلى منطوق ومفهوم.

٢ - وباعتبار دلالة اللفظ على الطلب بالذات إلى أمر ونهي.

٣ - وباعتبار دلالته على عوارض مدلوله من كونها محصورة وغير محصورة تنقسم إلى عام وخاص، ومطلق ومقيد.

٤ - وباعتبار كيفية دلالتها من خفاء وجلاء إلى مجمل ومبين.

٥ - وباعتبار دلالته على ارتفاع الأحكام وبقائها إلى ناسخ ومنسوخ.

وقد ذكرها المصنف على هذا الترتيب، ولا يخفى ما فيه من المناسبة، فإنَّ معنى اللفظ سابق على كل شيء، وكما أن النسخ أمر خارجي عن اللفظ تأخر عن الجميع، وتقديم الأمر على العام تقديم ما بالذات على ما بالعرض، فظهر بهذا أن تأخير ابن الحاجب المنطوق ليس بمناسب.

[تعريف المنطوق]

(ص):

«المنطوق»: ما دل عليه اللفظ في محل النطق.

(ش):

أي: دل عليه بغير واسطة آخر، كتحريم التأفيف الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ولهذا خصوه باسم «المنطوق»؛ لأنَّه فهم من دلالة اللفظ نطقًا، فخرج «المفهوم»، فإنَّ دلالة اللفظ عليه لا في محل النطق، بل في محل السكوت، كتحريم الضرب الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾.

[أقسام المنطوق باعتبار قوة الدلالة]

(ص):

وهو: «نص» إن أفاد معنى لا يحتمل غيره كزيد، «ظاهر» إن احتمل مرجوحًا كالأسد.

(ش):

ينقسم المنطوق إلى نص وظاهر.

فالنص: ما أفاد معنى لا يحتمل غيره، كزيد لدلالته على الشخص بعينه، وهذا أحسن حدوده.

سمي بذلك؛ لارتفاعه على غيره من الألفاظ في الدلالة، من قولهم: «نصت الظبية جيدها» إذا رفعته، ومنه «منصة العروس».

لكن عود الضمير في كلام المصنف إلى المنطوق يقتضي أن مفهوم الموافقة لا يسمى نصًّا وإن قلنا: دلالته لفظية، وليس كذلك[1].

---

(١) الشارح يشير إلى أن مورد القسمة إلى النص والظاهر هو اللفظ، وعلى ذلك مشى البيضاوي في «المنهاج»، والمصنف استبدل المنطوق به، ثم إنه لم يستكمل القسمة، وحاصلها: إن اللفظ إما أن يكون متحد المعنى، وهو النص، وإما أن يدل على معاني.. فإن كانت دلالته على كل واحد من المعاني على السوية فهو المجمل، وإن كانت دلالته على بعض المعاني أرجح.. فالطرف الراجح ظاهر، والمرجوح مؤول؛ لأنه يؤول إلى الظهور عند مساعدة الدليل له، وانظر «الإبهاج» (٣/ ٥٤٩-٥٥٢).

ثمَّ كانَ حقه التقييد بخطاب واحد، ليخرج المجمل معَ المبين، فإنَّهما وإن أفادا معنى ولا يحتملان غيره لكنهما ليسا بخطاب واحد، فلا يسميان نصًّا.

واعلم أن النص يطلق بثلاث اعتبارات:

إحداها: مقابل الظاهر، وهو المراد هنا.

والثاني: ما دل على معنى قطعًا ويحتمل معه غيره كصيغ العموم، فإنَّ دلالتها على أصل المعنى قطعية، وعلى الأفراد ظاهرة، كما سيأتي.

والثالث: ما دل على معنى ظاهر، وهو غالب في استعمال الفقهاء، كقولهم: «نص الشافعي على كذا»، وقولهم: «لنا النص والقياس»، يريدون بالنص الكتاب أو السنة مطلقًا[1].

---

(١) قال العراقي: «كلام الشارح هنا في ذكر معاني النص غير محرر»، والظاهر أن الشارح أخذه عن ابن دقيق العيد في «شرح العنوان»، لكنه تصرف في لفظه بما أخل بمدلوله، وقد أورد المصنف كلامه في «الإبهاج» (٣/ ٥٥٠-٥٥١) حيث جعل الاصطلاحات في (النص) ثلاثًا، وذكرها الشارح على الصواب في «البحر المحيط» (١/ ٤٦٢):
أحدها: ألا يحتمل اللفظ إلا معنى واحدا، وهو المذكور هنا.
الثاني: اصطلاح الفقهاء، وهو اللفظ الذي دلالته قوية الظهور، هكذا بينه ابن دقيق العيد، وقال المصنف بأنه الذي مشى عليه الإمام والبيضاوي في كتاب القياس.
الثالث: اصطلاح الجدليين، فإن كثيرا من متأخريهم يريدون بالنص مجرد لفظ الكتاب والسنة، يقولون: «هذه المسألة يتمسك فيها بالنص وهذه بالمعنى والقياس».
وزاد الشارح ثلاث اصطلاحات أخرى:
أحدها: ما يذكر في باب القياس، وهو مقابل الإيماء.
الثاني: نص الشافعي، فيقال لألفاظه: (نصوص) باصطلاح أصحابه قاطبة.
الثالث: حكاية اللفظ على صورته، كما يقال: «هذا نص كلام فلان».

وقوله: «**ظاهر إن احتمل مرجوحا**»، أي: حد «الظاهر»: ما أفاد معنى معَ أنه يحتمل غيره احتمالاً مرجوحًا، فقوله: «**يفيد معنى**» كالجنس، يتناول الحقائق الثلاثة منفردة كانت أو مشتركة، والمجاز راجحًا كان أو مرجوحًا، وقوله: «**احتمل مرجوحًا**» يخرج عنه الحقائق المشتركة، والمجازات الغير الراجحة، وتبقي الحقائق المنفردة والمجازات الراجحة، إذ اللفظ ظاهر بالنسبة إلى المجاز الراجح دون الحقيقة المرجوحة، كالأسد، فإنَّ دلالته على الحيوان أرجح من دلالته على الرجل الشجاع.

والمراد بالظاهر: ما يتبادر الذهن إليه، إما لكونه حقيقة لا يعارضها مقاوم لها، أو لكونه مجازًا مشتهرًا صارَ حقيقة عرفية، وكذا إن لم يصر عندَ من يرجحه على الحقيقة المهجورة.

[أقسام المنطوق باعتبار التركيب والإفراد]

(ص):

واللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى.. فـ«مركب»، وإلا.. فـ«مفرد».

(ش):

المراد باللفظ الذي هو مورد القسمة، الموضوع لمعنى، واستغنى عنه بقوله: «**على جزء المعنى**».

وإنما قدم تعريف المركب على المفرد؛ لأنَّ التقابل بينَهما تقابل العدم والملكة، والأعدام إنما تعرف بملكاتها.

والحاصل أن «**المركب**»: ما دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد فيه، سواء كانَ **تركيب إسناد** كقام زيد، أو **تركيب مزج** كخمسة عشر، أو **إضافة** كغلام زيد.

وقد أورد عليه «حيوان ناطق» إذا جعل علمًا لإنسان، فإنَّه مفرد معَ أن جزءه يدل على جزء معناه، ولهذا زاد فيه بعضهم: «حين هو جزءه»، ومنع آخرون إيراده، فإنَّ المتلفظ به حال كونه علمًا لا يقصد شيئًا من جزئيه بقيد الوحدة، بل قصده المجموع، فلا فرق بينه وبين «عبدالله» العلم مثلاً.

وقوله: «**إن دل جزؤه**» أي: كل واحد من أجزائه؛ لأنَّ اسم الجنس المضاف يعم، ولا يقال: «زه» جزء من «زيد قائم»، ولا يدل

على جزء المعنى؛ لأنَّ المراد بالجزء ما كانَ بغير واسطة، وجزئية «زه» لـ«زيد قائم» بواسطة كونه جزءًا لـ«زيد» الذي هو جزء لـ«زيد قائم»، فلا يرد نقضًا، والمراد بجزئيه: ما صارَ به اللفظ مركبًا، كـ«زيد» وحده، و«قائم» وحده.

وقوله: «**وإلا فمفرد**» أي: وإن لم يدل جزؤه على جزء المعنى فهو «المفرد»، فيشمل ما لا جزء له أصلاً كـ«باء الجر»، وما له جزء لكن لا يدل على معنى كـ«رجل»، فإنَّ أجزاءه - وهي حروفه الثلاثة - إذا أفرد شيء منها لا يدل على شيء مما دلت عليه جملته، بخلاف قولنا: «غلام زيد»، فإنَّه مركب؛ لأنَّ كلا من جزئيه - وهما «غلام» و«زيد» - دال على جزء المعنى الذي دل عليه جملة «غلام زيد».

وبعض المتأخرين من المناطقة ثلَّث القسمة وقالَ: إما ألا يدل جزؤه على شيء أصلاً فـ«**المفرد**»، أو يدل على شيء.. فإنَّ كانَ على جزء معناه فـ«**المركب**»، أو لا على جزء معناه فـ«**المؤلف**»[1]، والمشهور أن «المؤلف» و«المركب» واحد.

(١) حكاه القرافي عن بعض المتأخرين في «نفائس الأصول» (٢/ ٥٨٠).

[أقسام دلالة المنطوق باعتبار صيغته]

(ص):

ودلالة اللفظ على معناه «مطابقة»، وعلى جزئه «تضمن»، ولازمه الذهني «التزام».

(ش):

الدلالة تنحصر في «المطابقة» و«التضمن» و«الالتزام»؛ لأنَّ اللفظ إما أن يدل على معناه الموضوع له أو لا، والأول: «المطابقة»، كدلالة «الإنسان» على الحيوان الناطق، والثاني: إما أن يدل على جزء مسماه أو خارج عنه، والأول: «التضمن»، كدلالته على الحيوان وحده، وعلى الناطق وحده، والثاني: «الالتزام»، كدلالته على الكاتب أو الضاحك.

سميت الأولى «مطابقةً»؛ لتطابق اللفظ والمعنى، والثانية «تضمنًا»؛ لتضمن الكلام لجزئه، والثالثة «التزامًا»؛ لما فيها من الاستلزام.

ولم يقيد المصنف المعنى بـ«التمام» أو «الكمال» كـ«المختصر» و«المنهاج» للتنبيه على أنه غير محتاج إليه عندَه؛ لأنَّهما احترزا به عن جزء المسمى، ولا شك أن جزء المسمى ليس نفس المسمى[1]،

---

(١) انظر «الإبهاج» (٣/٥٢٥) و«رفع الحاجب» (١/٣٥٢-٣٥٣).

لكن كلام ابن الحاجب في «**المنتهى**» (١٢) يدل على أنه احترز به عن الدلالة إذا أريد بها نفس اللفظ، مثل «زيد مبتدأ»، لأنَّها ليست دلالة في معناها، بل في لفظها.

وقوله: «**الذهني**» إشارة إلى أن المعتبر في «الالتزام» اللزوم الذهني، دون الخارجي، أمَّا الأول.. فلأن اللفظ غير موضوع للازم، فلو لم يكن اللازم بحيث يلزم من تصور مسمى اللفظ تصوره لما فهم من اللفظ، وأما الثاني.. فلحصول الدلالة بدون اللزوم الخارجي، كدلالة العمى على البصر، فإنَّ العمى يدل على البصر بالالتزام، معَ أنه لا لزوم بينَهما في الخارج.

وقيد في «**المحصول**» (١/ ٢٢٠) اللزوم الذهني بالظاهر؛ لأنَّ القطعي غير معتبر، وإلا لم يجز إطلاق اسم «اليد» على القدرة ونحوه، فإنَّ اليد لا تستلزم القدرة قطعًا؛ لأنَّها قد تكون شلاء، بل ظاهرًا.

واعلم أن اشتراط اللزوم الذهني هو رأي المنطقيين، وأما الأصوليون وأهل البيان فلا يشترطونه، بل دلالة الالتزام عندَهم: ما يفهم منه معنى خارج عن المسمى، سواء كان الفهم للزوم بينَهما في ذهن كل أحد كما في العدم والملكة، أو عند العالم بالوضع، أو كانَ في الخارج، [أو[1]] لم يكن بينَهما لزوم أصلاً لكن القرائن الخارجية استلزمته، ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء بحسب

(١) كذا في «الغيث»، وفي النسخ ١ و ٣ و ٤: «و».

اختلاف الأشخاص والأحوال، وهذا أظهر، والأولون إن ذكروه اصطلاحًا.. فلا مشاحة، أو بالوضع.. فممنوع(١).

وقد أورد القرافي على الحصر في الدلالات الثلاث دلالة العام على أفراده وقالَ: «إنها خارجة عن الثلاثة»(٢)، وجوابه يعلم من «باب العموم».

ومنهم من أورد دلالة اللفظ المركب على مفرادته، فإنَّ الواضع لم يضعه لمفهومه، ولا لشيء ذلك المفهوم داخل فيه، ولا لخارج عنه لازم له، وأجيب بأن المراد بوضع اللفظ للمعنى: وضع عينه لعينه، أو وضع أجزائه لأجزائه بحيث يطابق مجموع اللفظ مجموع المعنى، والثاني موجود في «المركب»، فإنَّ الواضع وإن لم يضع مجموع «زيد قائم» لمدلوله فقد وضع كل جزء من أجزائه لجزء من مفهومه، فإنَّه وضع «زيدًا» للذات و«قائمًا» للصفة، والحركة المخصوصة - أعني: رفعهما - لإثبات الثاني للأول.

---

(١) قال العراقي: «بل ما ذكره المناطقة أظهر، فإن المراد بيان الدلالات التي يقع بها الخطاب الشرعي وتقوم الحجة بها على المكلف، وذلك لا يأتي في غير اللزوم الذهني، ومراد البياني التفنن في البلاغة، واختبار الفطنة والغباوة بفهم المعنى القريب والبعيد، ولا نسلم اكتفاء الأصولي في الدلالة بما يكتفي به البياني، بل هو كالمنطقي في ذلك، وعنه تلقى هذه الدلالات، والله أعلم».

(٢) «نفائس الأصول» (٢/ ٥٥٠-٥٥١).

(ص):

والأولى لفظية، والثنتان عقليتان.

(ش):

اختلف في هذه الدلالات على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أن الوضعية هي «دلالة المطابقة»؛ لأنَّ الذهن ينتقل من اللفظ إلى المعنى ابتداء، و«التضمن» و«الالتزام» عقليتان، أي: إنما يدلان بالعقل؛ لأنَّ اللفظ الموضوع للمجموع لم يوضع لجزئيه، فلا يدل عليه بالوضع، بل بالعقل، لأنَّ فهم المجموع بدون فهم جزئيه محال عقلاً، وكذلك اللفظ يدل على الملزوم بالوضع، ثمَّ ينتقل الذهن من الملزوم إلى اللازم بالعقل، وهو اختيار صاحب «**المحصول**» (١/ ٢١٩)، وتابعه ابن التلمساني والهندي وغيرهما[(١)].

والثاني: أن الكل لفظية؛ لأنَّ وضع اللفظ للمجموع كما أنه واسطة لفهم المجموع منه فكذلك هو واسطة لفهم الجزء اللازم، وعزاه بعضهم للأكثرين.

والثالث: أن دلالة التضمن وضعية كالمطابقة، ودلالة الالتزام عقلية؛ لأنَّ الجزء داخل فيما وضع له اللفظ، بخلاف اللازم، فإنَّه خارج عنه، وهو رأي الآمدي وابن الحاجب[(٢)].

---

(١) انظر «شرح المعالم في أصول الفقه» (١/١٥١-١٥٢) و«نهاية الوصول» (١/ ١٢٤).

(٢) انظر «الإحكام» (١/ ٣٢) و«رفع الحاجب» (١/ ٣٥٤).

والحق أن لكل من الوضع والعقل مدخلاً في «التضمن» و«الالتزام»، فيصح أن يقال أنهما عقليتان باعتبار أن الانتقال من المسمى إلى الجزء واللازم إنما حصل بالعقل، ووضعيتان باعتبار أن الوضع سبب لانتقال العقل إليهما، فهما عقليتان ووضعيتان باعتبارين.

ومن هنا شكك بعضهم على محل الخلاف فقالَ: هذا الخلاف لا تحقيق له؛ لأَنَّه إن أريد بالوضع أنه يفيد الاقتصار.. فلا خلاف أنه ليس كذلك، وإن أريد بقيد الانضمام.. فلا خلاف أنه كذلك، فلم يبق إلا أن يقال: موضوع للهيئة الاجتماعية من الأجزاء أو لا، فعلى الأول يكون الجزء كالشرط للموضوع لا يلاقيه الوضع، وعلى الثاني بخلافه.

تنبيه: ليس لك أن تقول: كيف قالَ المصنف أولا: «**دلالة اللفظ**» فجعل الثلاثة لفظية، ثمَّ فصل ثانيًا؟؛ لأَنَّه لا خلاف أن الدلالات الثلاث لفظية، بمعنى أن للفظ فيها مدخلاً، وهو شرط في استفادتها منه، وإنما الخلاف في أن اللفظ موضوع لها أم لا.

[أقسام دلالة المنطوق باعتبار الأمور المقترنة به]

(ص):

ثمّ المنطوق إن توقف الصدق أو الصحة على إضمار.. فـ«دلالة اقتضاء».

(ش):

اعلم أن اللفظ يدل على المعنى بطريقين، أحدهما: بصيغته، والثاني: باقتران أمر به، إذا لحظه المتكلم استغنى عن التعبير عنه بالتعبير عن ملازمه، وينقسم إلى دلالة اقتضاء وإشارة.

الأول: الاقتضاء، وهو ما يفهم عندَ اللفظ ولا يكون منطوقًا به، ولكن يكون من ضرورة المنطوق به، إما من حيث إنه لا يمكن أن يكون المتكلم صادقًا إلا به، أو أنه لا يثبت الملفوظ به عقلاً إلا به، أو أنه يمتنع ثبوته شرعًا إلا به، فهذه ثلاثة أقسام.

الأول: المقتضى لضرورة صدق المتكلم، كقوله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**»(١)، فإنَّه لا بد من تقدير الحكم أو

---

(١) هذا الحديث كثر ذكره على ألسنة الفقهاء والأصوليين، وهو بلفظه نادر الوقوع في المجموعات الحديثية، قال المصنف في «الطبقات» (٢/٢٥٣-٢٥٥): «وقد وقع الكلام فى هذا الحديث قديما بدمشق وبها الشيخ برهان الدين بن الفركاح شيخ الشافعية ثَمّ إذ ذاك، وبالغ في التنقيب عنه وسؤال المحدثين، وقال: لم أجد هذا اللفظ مع شهرته، ثم ذكر أن في كامل ابن عدي في ترجمة جعفر بن فرقد من حديثه عن أبيه عن الحسن عن أبي بكرة قال: قال

رسول الله ﷺ: «رفع الله عز وجل عن هذه الأمة ثلاثا: الخطأ، والنسيان، والأمر يكرهون عليه»، وجعفر بن جسر وأبوه ضعيفان»، ثم نقل المصنف عن رفيقه في طلب الحديث شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي أنه وجد الحديث بلفظه في رواية أبي القاسم الفضل بن جعفر بن محمد التميمي المؤذن المعروف بأخي عاصم، فإنه قال: حدثنا الحسين بن محمد، حدثنا محمد بن مصفى، حدثنا الوليد بن مسلم، حدثنا الأوزاعي، عن عطاء، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، قال المصنف: «لكن ابن ماجة روى في سننه (٢٠٤٥) الحديث بهذا الإسناد بلفظ غيره فقال: حدثنا محمد بن مصفى الحمصي، عن الوليد بن مسلم، عن الأوزاعي، عن عطاء ابن أبي رباح، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»»، قال المصنف: «ولفظ الوضع والرفع متقاربان، فلعل أحد الراويين روى بالمعنى».

ثم إن الحديث اختلفوا في صحته، وسئل عنه أحمد بن حنبل فقال: «لا يصح ولا يثبت إسناده»، وقال محمد بن نصر المروزي في «كتاب اختلاف الفقهاء» (٣٣٨): «ليس له إسناد يحتج بمثله»، وبه أخذ المصنف في «الطبقات» فقال: «وبالجملة الأمر في الحديث وإن تعددت ألفاظه كما قال الإمامان أحمد بن حنبل ومحمد ابن نصر أنه غير ثابت»، وتمسك آخرون بظاهر إسناد ابن ماجه ونظروا إلى كثرة طرقه، فحسنه النووي في «الأربعين» و«الروضة» (١٩٣/٨)، وصححه الألباني في «الإرواء» (١٢٣/١)، والظاهر رجحان مذهب الأوائل، والله أعلم.

وأما فيما يتعلق بمعنى الحديث.. ففي «مسائل الإمام أحمد بن حنبل برواية ابنه» (٤٤٢) قال عبد الله: «قلت لأبي: من زعم أن الخطأ والنسيان مرفوع عنه أيُّ شيء يلزمه؟، قال: قد أوجب الله في قتل النفس خطأ فقال: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ [النساء: ٩٢]، ويلزمه أن يقول لو أن محرما وطئ أهله ناسيا لم يكن عليه شيء، وإن وطئ أهله في رمضان ناسيا لم يكن عليه شيء، ولو حلف بالطلاق أن لا يأتي شيئا

المؤاخذة لتعذر حمله على حقيقته، فإنهما واقعان.

والثاني: كقوله تعالى: ﴿فَٱنفَلَقَ﴾ [الشعراء: ٦٣] فإنَّه إنما ينتظم بإضمار «فضرب»، وقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، إذ لو لم يقدر «أهل القرية» لم يصح عقلاً، فصحة السؤال عقلاً يتوقف على إضمار «أهل»، لا يقال: هذا غير لازم لجواز الإعجاز، فإنا نقول: الإعجاز يحصل بأي جماد كانَ، فالتخصيص بالقرية يدل على معنى غير إظهار المعجزة.

والثالث: كفهم حصول الملك لمن قالَ لغيره: «أعتق عبدك عني على ألف» قبيل العتق؛ لأنَّ العتق بدون الملك لا يصح شرعًا.

واعلم أن تسمية الكل دلالة اقتضاء هو قول أصحابنا، وذهب جمع من الحنفية كالبزدوي إلى أن المقتضى هو الثالث فقط، وسموا الباقي: «محذوفًا» أو «مضمرًا»، وفرقوا بينَ المحذوف والمقتضى بأن المقتضى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله وإعرابه عندَ التصريح به، بل يبقى كما كانَ قبله، بخلاف المحذوف كـ«اسأل القرية»[1].

فأتاه وهو ناسي لم يكن عليه شيء»، قال المصنف في «الطبقات»: «ولا محمل لهذا الكلام إلا أن يقال: أراد به من زعم ارتفاعها على العموم في خطاب الوضع وخطاب التكليف، وإلا فقائل هذه المقالة أشبه بوفاق الإجماع».

(١) «أصول البزدوي» (١٠٥-١٠٦).

(ص):

وإن لم يتوقف ودل على ما لم يقصد.. فـ«دلالة إشارة».

(ش):

أي: وإن لم تتوقف الصحة أو الصدق على إضمار، ودل على أمر ليس هو بالمقصود من اللفظ الأصلي الذي عبر عنه، ولكنه وقع من توابعه، فيسمى دلالة اللفظ عليه «دلالة إشارة»، كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ...﴾ الآية [البقرة: ١٨٧]، فإنَّ قوله: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ يعلم منه جواز صوم الجنب، ولا شك أنه لم يقصد من الآية، ولكن يلزم من استغراق الليل بالرفث والمباشرة أن يكون جنبًا في جزء من النهار، وهذا الاستنباط محكي عن مُحَمَّد بن كَعْب القرظي من أئمة التابعين.

وذكر ابن الحاجب هنا «دلالة التنبيه» و«الإيماء» كفهم كون الوصف علة الحكم المرتب عليه بفاء التعقيب، وأهمله المصنف فرارًا من التكرار، لأنَّه ذكره في القياس.

[تعريف المفهوم]

(ص):

و«**المفهوم**»: **ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق.**

(ش):

قوله: «**ما دل عليه اللفظ**» جنس، و«**لا في محل النطق**» فصل يخرج به المنطوق، يشير بذلك إلى أن دلالته ليست وضعية، وإنما هي انتقالات ذهنية، فإنَّ الذهن ينتقل من فهم القليل إلى فهم الكثير، وذلك بطريق التنبيه بأحدهما على الآخر، وسمي «مفهومًا» لا لأنَّه لا يفهم غيره، وإلا لكان «المنطوق» أيضًا مفهومًا، بل لما فهم من غير تصريح به.

وقضية هذا أن يسمى «دلالة الاقتضاء» و«الإشارة» مفهومًا، وعليه جرى بعضهم[1]، لكن الجمهور خصوه بما فهم عندَ النطق على وجه يناقض المنطوق به أو يوافقه.

---

(١) صرح به الغزالي في «المستصفى» (٣/٤٠٣) وجرى عليه البيضاوي، أما الآمدي في «الإحكام» (٣/٨١) فجعله من المنطوق، وجرى عليه ابن الحاجب، وانظر «الإبهاج» (٣/٢٣٨) و«رفع الحاجب» (٣/٤٨٨) و«البحر المحيط» (٤/٦).

[مفهوم الموافقة]

(ص):

فإن وافق حكمه المنطوق.. فـ«موافقة»، «فحوى الخطاب» إن كانَ أولى، و«لحنه» إن كانَ مساويًا، وقيل: لا يكون مساويًا.

(ش):

حكم غير المنطوق إما موافق لحكم المنطوق نفيًا أو إثباتًا أو لا، والأول: «مفهوم الموافقة»، وهل يشترط فيه الأولوية على قولين:

أحسنهما: لا، بل يكون أولى ومساويًا، ثمَّ إن كانَ أولى.. سمي «فحوى الخطاب»؛ لأنَّ الفحوى ما يعلم من الكلام بطريق القطع، كتحريم الضرب من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وإن كانَ مساويًا.. سمي «لحن الخطاب»، أي: معناه، من قوله: ﴿وَلَتَعۡرِفَنَّهُمۡ فِي لَحۡنِ ٱلۡقَوۡلِ﴾ [محمد: ٣٠] أي: معناه، كثبوت الوعيد في إتلاف مال اليتيم وإحراقه من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا﴾ الآية [النساء: ١٠] لأنَّه مثل الأكل.

والثاني: أنه يشترط فيه الأولوية، ولا يكون في المساوي، وهو قضية ما نقله إمام الحرمين عن الشافعي، وعزاه الهندي للأكثرين.

والخلاف راجع إلى الاسم، ولا خلاف في الاحتجاج بالمساوي كالأولى.

(ص):

ثم قال الشافعي والإمام[١]: دلالته قياسية، وقيل: لفظية، فقال الغزالي والآمدي: فهمت من السياق والقرائن، وهي مجازية، من إطلاق الأخص على الأعم، وقيل: نقل اللفظ لها عرفًا.

(ش):

ما حكاه عن الشافعي نقله الصيرفي وغيره، ثمَّ قيل: إن مراده أنه قياسٌ حقيقةً، ولهذا ينظر فيه إلى المناسبة، وسماه «القياس الجلي»، ونقله الرافعي في «الأقضية» عن الأكثرين[٢]، وقيل: بل أراد أنه يشبهه؛ لأنَّ الضرب لما لم يذكر في قَوْلِهِ: ﴿فَلَا[٣] تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وإنما استفيد علمه من ناحية المذكور.. أشبه علمنا بالفرع من ناحية أصله، وإليه مال ابن السمعاني[٤].

(١) كذا في ٣، وفي ١ و ٤: «والإمامان»، وكذلك هو في نسخ المتن و«شرح المحلي» ومطبوعة «الغيث»، وفي مخطوطته عندي سقط هذه الكلمة من سواد الكتاب، ثم ألحق بهامشه كالمثبت فوق، وعليها علامة التصحيح، ثم أتاها بعض من لا فهم له وزاد إلحاقًا آخر مصححا بالتثنية، ولعل الناشر الفاضل اغتر بذلك ولم يتنبه إلى ما قاله العراقي عقيبه في الشرح: «حكاه المصنف في النسخة القديمة عن إمام الحرمين أيضا، فقال: «قال الإمام الشافعي والإمامان»، واعتمد في ذلك نقل بعضهم عن «البرهان» له أنه نقله فيه عن معظم الأصوليين، وهذا وهم فالذي حكاه في «البرهان» عن معظم الأصوليين أنها دلالة مفهوم، والله أعلم».

(٢) «العزيز شرح الوجيز» (١٢/ ٤٧٦-٤٧٧).

(٣) في النسخ ١ و ٣ و ٤: «ولا».

(٤) «القواطع» (١/ ٣٦٤).

والقول بأن دلالته لفظية قالَ الشيخ أبو حامد الإسفراييني في كتابه في «**الأصول**» أنه الصحيح من المذهب، ولهذا قالَ به منكرو القياس، ولأنَّه لو كانَ قياسًا لكنا لا نفهمه قبل ورود الشرع بالقياس، وأهل اللغة يفهمون من السياق ذلك.

والمراد بكونه لفظيًّا أن فهمه مستند إلى اللفظ، لا أن اللفظ تناوله.

ثمَّ القائلون بذلك اختلفوا:

فقال المحققون منهم كالغزالي والآمدي[1]: فهمت من السياق والقرائن، ودلالة اللفظ عليه مجاز من باب إطلاق الأخص على الأعم، وهؤلاء يقولون: إن صيغ التنبيه بالأدنى على الأعلى موضوعة في الأصل للمجموع المركب من الأمرين، وهو ثبوت الحكم في ذلك الأدنى الذي هو مذكور، وتأكيد ثبوته في الأعلى المسكوت عنه.

وقالَ آخرون: إنها وإن كانت في الأصل موضوعة لثبوت الحكم في المذكور لا غير لكن العرف الطارئ نقلها عنها إلى ثبوت الحكم في المذكور والمسكوت معًا.

وعلى هذا والذي قبله فلا يكون من المفهوم، بل منطوقًا به.

وهذا الذي أخره المصنف وضعفه هو الذي ذكره في «باب العموم» حيث قالَ: «**وقد يعم اللفظ عرفًا كالفحوى**»[2].

---

(١) انظر «المستصفى» (٣/ ٤١١) و«الإحكام» (٣/ ٨٥).

(٢) قال العراقي: «لعله مثل به هناك لهذا القسم على رأي مرجوح، والله أعلم».

فإن قلت: هل من تناف بينَ ثبوته بالمفهوم وثبوته بالقياس؟، ولم لا يكون إلحاق الضرب بالتأفيف باتفاقهما جميعًا؟.. قلت: زعم الصفي أن الحق عدم تنافيهما لكون المفهوم مسكوتاً عنه، والقياس إلحاق مسكوت عنه بمنطوق، قالَ: «والدلالة اللفظية إذا لم يرَد بها المطابقة ولا التضمن لا تنافي القياس»[1]، وقد يقال: هما متنافيان؛ لأنَّ المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، والمقيس ما لا يدل عليه اللفظ ألبتة.

واعلم أن إمام الحرمين في «باب القياس» من «**البرهان**» (٢/ ٧٨٥-٧٨٦، ف: ٧٣٥) قد أشار إلى أن الخلاف لفظي، والظاهر أنه معنوي، ومن فوائده جواز النسخ به، وسيأتي فيه خلاف في النسخ إن شاء الله تعالى.

تنبيه: ما حكاه المصنف عن الغزالي صرح به عند الكلام في المطلق والمقيد[2]، لكنه ذكر في «القطب الثالث في كيفية الاستدلال»

---

(١) انظر «نهاية الوصول» (٣١٧٨/٧).

(٢) كأنه يشير إلى قول الغزالي في أواخر مبحث المطلق والمقيد من «المستصفى» (٣/ ٤٠٠): «فإن قيل: إنما يطلب بالقياس حكم ما ليس منطوقا به في كفارة الظهار، ومقتضاها إجزاء الكفارة.. قلنا: بينا أن كون الكفارة منطوقا بها مشكوك فيه، إذ ليس تناول عموم الرقبة له كالتنصيص على الكافرة».
قلت: لكن في استنباط هذا المعنى عنه نظر، والأولى منه أخذ ذلك من ترجمته للمسألة في فن «ما يقتبس من الألفاظ لا من حيث صيغتها، بل من حيث فحواها وإشارتها»، حيث جعلها خمسة أضرب، قال: «الضرب الرابع: فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده»، والله أعلم.

عند مباني الكلام المفيد بأن دلالته بالنص، فإنه قال: «النص ما استقل بالإفادة من كل وجه من غير قرينة، وذلك ضربان: ضرب هو نص بفحواه المفهوم، كقوله تعالى: ﴿فَلَا(١) تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]...» إلى آخره(٢).

(١) في النسخ ١ و٣ و٤: «ولا».

(٢) انظر «المستصفى» (٣/ ٢٤-٢٥)، وما ذكره الشارح غير وارد، فإن الغزالي لا يقصر النص على المنطوق، وقد نقل الشارح نفسه في «البحر المحيط» (٤/ ٥) عن العبدري شارح «المستصفى» انقسام المفهوم إلى نص ومجمل وظاهر ومؤول كانقسام المنطوق، والله أعلم.

ثم إن هذا التنبيه من ١ و ٤، وسقط من سواد نسخة ٣ فألحق بهامشها، وكأن ناشر الكتاب لم يتنبه له فأسقطه من الكتاب، ولعل الشارح أثبته أولا ثم حذفه.

[مفهوم المخالفة]

(ص):

وإن خالف.. فـ«مخالفة»، وشرطه: أن لا يكون المسكوت ترك لخوف ونحوه، ولا يكون المذكور خرج للغالب خلافًا لإمام الحرمين، أو لسؤال، أو حادثة، أو للجهل بحكمه، أو غيره مما يقتضي التخصيص بالذكر.

(ش):

مفهوم المخالفة أن يكون المسكوت عنه مخالفًا للمنطوق، ويسمى «دليل الخطاب».

وله شروط: منها ما يرجع للمسكوت، ومنها ما يرجع للمذكور.

فمن الأول: ألا تظهر أولوية ولا مساواة فيه فيصير موافقة، ذكره ابن الحاجب وغيره[1]، واستغنى المصنف عنه بما سبق.

ومنه: ألا يكون ترك ذكره لخوف، فإن كانَ هناك خوف يمنع عن ذكر حال المسكوت عنه فلا مفهوم له؛ لأنَّ الظاهر أن هذه فائدة التخصيص.

واعلم أن كلام ابن الحاجب يقتضي عد هذا من شروط المذكور، وتقريره ألا يكون المذكور واردًا لدفع خوف، فإن ورد

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣/ ٥٠٢).

فلا مفهوم له، كما لو قيل لمن خاف ترك الصلاة أول الوقت: يجُوز ترك الصلاة المفروضة في أول الوقت، فإنَّه لا يدل على عدم جواز تركها في غيره(١).

ومن الثاني: أن لا يكون المذكور خرج مخرج الغالب، أي: أن العادة جارية باتصاف المذكور بالوصف، كقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣]، فإنَّه إنما ذكر هذا القيد لأنَّ الغالب كون الربيبة في الحجر، وقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ عَلَىٰ سَفَرٖ وَلَمۡ تَجِدُواْ كَاتِبٗا فَرِهَٰنٞ مَّقۡبُوضَةٞ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، فذكر السفر لأنَّ الغالب أن يفقد فيه الكاتب.

وهذا الشرط نقله إمام الحرمين عن الشافعي، ثمَّ قال(٢): «والذي أراه أن خروج الكلام على العرف لا يسقط التعلق بالمفهوم، لكن ظهوره أضعف من ظهوره غيره».

قلت: وإنما صارَ الشافعي إلى ذلك بناء على أصله أن القيد لا بد له من فائدة، والفائدة منحصرة في نفي الحكم عما عدا المنطوق، فإذا لاح للتخصيص فائدة أخرى غير نفي الحكم تطرق الاحتمال إلى المفهوم، وعلى هذا فيصير عندَه مجملاً، كاللفظ المجمل، حتى لا يحكم بمخالفة ولا موافقة، أشار إلى ذلك في «**الرسالة**».

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣/ ٥٠٤).

(٢) «البرهان» (١/ ٤٧٧، ف: ٣٨١).

والإمام وإن لم يسقط التعلق به لكنه قال بضعف دلالته، حتى لو عارضه دليل لم يبلغ في القوة ذلك المبلغ أسقطه.

ووافقه ابن عبد السلام وزاد فقال(١): «ينبغي العكس، أي: لا يكون له مفهوم إلا إذا خرج مخرج الغالب، محتجًّا بأن القيد إذا كانَ الغالب يدل عليه فذكره حينئذ يعين فائدة أخرى، وهي المفهومية، بخلاف ما إذا لم يخرج مخرج الغالب».

وأجاب في «أماليه» بأن المفهوم إنما قلنا به لخلو القيد عن الفائدة لولاه، أمَّا إذا كانَ الغالب وقوعه فإذا نطق باللفظ أولاً فهم القيد لأجل غلبته، فذكره بعد يكون تأكيدًا لثبوت الحكم للمتصف بذلك القيد، فهذه فائدة أمكن اعتبار القيد فيها، فلا حاجة إلى المفهوم، بخلاف غير الغالب(٢).

ومنه: ألا يكون خرج لسؤال عن حكم إحدى الصفتين، مثل أن يسأل: هل في الغنم السائمة زكاة؟، فيقول: في الغنم السائمة الزكاة.

---

(١) لم أجده في المطبوع من كتب العز، وهو في «نفائس الأصول» لتلميذه القرافي (٣/١٣٨٥-١٣٨٦) و«الإبهاج» للمصنف (٣/٩٥١) و«البحر المحيط» للشارح (٤/٢١).

(٢) وأجاب القرافي في «نفائس الأصول» (٣/١٣٨٦) بأن الوصف إذا كان غالبا كان ملازما لتلك الحقيقة في الذهن، فذكره إياه مع الحقيقة عند الحكم عليها لحضوره في ذهنه، لا لتخصيص الحكم به، بخلاف غير الغالب، وهو الذي اعتمده المصنف في «الإبهاج» (٣/٩٥٢) والشارح في «البحر المحيط» (٤/٢١).

ومنه: ألا يخرج مخرج حادثة خاصة بالمذكور، كما لو قيل بحضرة النبيّ ﷺ: لزيد غنم سائمة، فقالَ: فيها زكاة، فإنَّ القصد بيان الحكم فيه، لا النفي عما عداه.

ولك أن تقول: كيف جعلوا هنا السبب قرينة صارفة عن إعمال المفهوم، ولم يجعلوه صارفًا عن إعمال العام، بل قدموا مقتضى اللفظ على السبب، وبتقدير أن يكون كما قالوه فهلا جرى فيه خلاف العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب؟، ثمَّ رأيت صاحب «**المسودة**» حكى عن القاضي من أصحابهم فيه احتمالين، ولعل[1] الفارق أن دلالة المفهوم ضعيفة، بخلاف اللفظ العام.

ومنه: ألا يكون المنطوق خرج لتقدير جهالة من المخاطب بحكم المسكوت عنه، فإن خرج لذلك، كما لو علم شخص أن في المعلوفة زكاة ولم يعلمها في السائمة، فقال النبيّ ﷺ: «في السائمة زكاة».. فلا مفهوم له؛ لأنَّ التخصيص حينئذ لإزالة جهل المخاطب، لا لنفي الحكم عما عداه.

وقوله: «**أو غيره مما يقتضي التخصيص**» أي: تخصيص حكم المنطوق «**بالذكر**» من الفوائد التامة التي لا يحتاج معها إلى تقدير فائدة أخرى.

ويجمع ما سبق أن تقول: وشرطه: «أن لا يظهر لتخصيص

(١) كذا في ١ و ٣، وفي ٤: «وفصل».

المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه»، وعليه اقتصر في «**المنهاج**»[١]، لكن المصنف تابع ابن الحاجب في سرد الصور.

(ص):

ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق، بل قيل: يعمه المعروض، وقيل: لا يعمه إجماعًا.

(ش)[٢]:

الضمير في قَوْلِهِ: «**لا يمنع**» عائد على قوله: «**مما يقتضي التخصيص**»، والمعنى: أن شرطه ألا يكون هناك شيء من الأسباب التي تقتضي تخصيص القيد بالذكر، ولا يمنع أن يقاس المسكوت على المنطوق، ويَجُوز عوده على «**التخصيص بالذكر**» والمعنى: ولا يمنع التخصيص والحالة هذه بالذكر أن يلحق المسكوت بالمنطوق إذا اقتضى القياس إلحاقه.

والغرض من هذا مسألة حسنة، وهي أنا حيث لا نجعل القيد مخصصا فهل نقول: إن ما وراء ذي القيد كالمعلوفة في قولنا «الغنم السائمة» داخل في عموم قولنا «الغنم»، وإن وجود لفظ «السائمة» كالمعدوم، إذ لا تأثير له في منع المعلوفة من الدخول

---

(١) ذكره في سياق مفهوم الصفة، وانظر «الإبهاج» (٣/٩٤٦).

(٢) كل ما ذكره الشارح على هذه الفقرة مختصر من «منع الموانع» (٤٣٣-٤٣٥).

تحت عموم لفظ «الغنم»؟، أو نقول: إنه منع دخوله تحت العموم، وبقي مسكوتًا عنه كما كان، إذ لا مفهوم ينفيه، ولا لفظ يقتضيه؟، والمختار الثاني، وادعى بعضهم فيه الإجماع، وهو قضية قول ابن الحاجب في أثناء المسألة: «وأجيب بأن ذلك فرع العموم ولا قائل به»، وقالَ بعضهم بالأول، وإليه أشار المصنف بقوله: «**بل قيل: يعمه المعروض**»، وأشار بقوله: «**إجماعا**» إلى أن هذا القول قد ادعي قيام الإجماع عليه، فيكون ما وراءه خارقًا للإجماع، ولا فائدة في قَوْلِهِ: «**وقيل: لا يعمه إجماعا**» إلا التنبيه على ذلك، وإلا ففي قوله: «**ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق**» ما يفهم أن الإلحاق به قياس سائغ.

وبهذا يخرج الجواب عمن اعترض على المصنف بأنه حكى قولًا بالتعميم والإجماع في مقابله، وتحريره أنه لم يدع قيام الإجماع على مقابله، بل نقل أن بعضهم ادعى ذلك.

وأما المعروض.. فهو اللفظ العام، وهو «الغنم» مثلاً في قولنا: «الغنم السائمة»، إذ لفظ «السائمة» عارض له، وإنما قالَ: «المعروض» ولم يقل: «الموصوف»؛ لئلا يتوهم اختصاص ذلك بمفهوم الصفة، وهو لا يختص به، إذ هذه الأمور تمنع القول بالمفهوم في الصفة والشرط وغيرهما، ولم يقل: «المقيد»؛ لأنَّ من يدعي أن اللفظ عام، أو أنه لا ينافي العموم، فيَجُوز الإلحاق به قياسًا.. لا يسلم وجود قيد، ويقول: لفظ «السائمة» ليس قيدًا؛

لأنَّه ما جاء للتقييد، وإنما خرج لغرض وراء التقييد.

[أنواع المفاهيم

١- مفهوم الصفة]

(ص):

وهو صفة كـ«الغنم السائمة» أو «سائمة الغنم»، لا مجرد «السائمة» على الأظهر.

(ش):

«مفهوم الصفة» أن يذكر الاسم العام مقترنًا بالصفة الخاصة، كقوله: «**في الغنم السائمة زكاة**»(١) يفهم نفيها عن المعلوفة، وقوله: «**لا وصية لوارث**»(٢) يفهم جوازها لغير الوارث.

---

(١) قال ابن الصلاح في «مشكل الوسيط» (٣/ ٧٢-٧٣): «هو في كتاب أبي بكر الصديق رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ، ولفظه في «صحيح البخاري» (١٤٥٤): «وصدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة...» إلى آخر تفصيل النصب، وفي رواية ذكرها أبو داود (١٥٦٧): «في سائمة الغنم إذا كانت أربعين ففيها شاة...» إلى آخر تفصيل النصب، فأحسب أن قول الفقهاء والأصوليين: «زكاة...» اختصار منهم للمفصل في لفظ الحديث من مقادير الزكاة المختلفة باختلاف النصب، والله أعلم»، وتبعه في ذلك المصنف في «رفع الحاجب» (٣/ ٣٣٦) والشارح في «المعتبر» (١٧٠).

(٢) الحديث يروى عن النبي ﷺ من طرق، فأخرجه أبو داود (٢٨٧٠) والترمذي (٢١٢٠) وابن ماجه (٢٧١٣)، كلهم من حديث إسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم الخولاني عن أبي أمامة الباهلي، قال الترمذي: «وهو حديث حسن، وقد روي عن أبي أمامة عن النبي ﷺ من غير هذا

وليس المراد بالصفة النعت فقط كما هو اصطلاح النحويين، ولهذا يمثلون بـ «**مطل الغني ظلم**»[(١)]، فجعلوا «الغني» صفة، والتقييد فيه بالإضافة.

وإنما غاير المصنف بينَ المثالين بالعطف بـ«أو»؛ لينبه على تغايرهما، فإنَّ كلام «**المنهاج**» يقتضي تساويهما، ومختار المصنف خلافه، وإن لكل منهما مفهومًا غير المفهوم من الآخر[(٢)]، وبنى ذلك على أن مرادهم بالصفة تقييد لفظ مشترك المعنى، بلفظ آخر مختص، ليس بشرط، ولا استثناء، ولا غاية، قال[(٣)]: «فإنَّ المقيد في: «الغنم السائمة الزكاة» إنما هو الغنم، وفي: «سائمة الغنم زكاة» إنما هو السائمة، فمفهوم الأول: عدم

الوجه، ورواية إسماعيل بن عياش عن أهل العراق وأهل الحجاز ليس بذلك فيما تفرد به؛ لأنه روى عنهم مناكير، وروايته عن أهل الشام أصح».

وأخرجه النسائي (٢٤٧/٦) والترمذي (٢٢٠٤) وابن ماجه (٢٧١٢) من حديث عمرو بن خارجة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح».

وأخرجه ابن ماجه (٢٧١٤) أيضًا من طريق أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وقال الشافعي في «الرسالة» (١٣٩، ف: ٣٩٨-٣٩٩): «وجدنا أهل الفتيا ومن حفظنا عنه من أهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم لا يختلفون في أن النبي قال عام الفتح: «لا وصية لوارث، ولا يقتل مؤمن بكافر»، ويأثرونه عن من حفظوا عنه ممن لقوا من أهل العلم بالمغازي، فكان هذا نقل عامة عن عامة، وكان أقوى في بعض الأمر من نقل واحد عن واحد».

(١) أخرجه البخاري (٢٤٠٠) ومسلم (١٥٦٤) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) انظر «منع الموانع» (٥٢٠).

(٣) «منع الموانع» (٥١٣-٥١٥).

الوجوب في الغنم المعلوفة، التي لولا القيد بالسوم لشملها لفظ «الغنم»، ومفهوم الثاني: عدم وجوب الزكاة في سائمة غير الغنم كالبقر مثلاً، التي لولا تقييد السائمة بإضافتها إلى الغنم لشملها لفظ «السائمة»، وأما عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة بالنسبة إلى هذا التركيب الثاني، فإنَّه من باب مفهوم اللقب؛ لأنَّ قيد الغنم لم يشمل غيرها كالبقر مثلاً، فلم يخرج بالصفة التي لو أسقطت لم يختل الكلام»(١).

وأما قوله: «**لا مجرد السائمة**» فيشير به إلى أن صورة مفهوم الصفة المتَّفَق عليه[كذا] أن تذكر الذات العامة، ثمَّ تذكر إحدى صفتيها، كالمثالين المذكورين، أمَّا إذا ذكرت الصفة فقط، مثل «السائمة» فقط، هل هو كالصفة أو لا مفهوم له؛ لأنَّ الصفة إنما جعل لها مفهوم لأنَّه لا فائدة لها إلا نفي الحكم والكلام بدونها لا يختل، وأما الصفة المجردة فكاللقب يختل الكلام بدونه؟، على قولين، حكاهما الشيخ أبو حامد وابن السمعاني وغيرهما، قال ابن السمعاني(٢): «وجمهور أصحاب الشافعي على التحاقه بالصفة»، وهذا خلاف ترجيح المصنف.

وعلى الأول فلا ينبغي أن يفهم تساويهما، بل الصفة المقيدة بذكر موصوفها أقوى في الدلالة من الصفة المطلقة؛ لأنَّ المقيدة

(١) قال العراقي: «الحق عندي أنه لا فرق بينهما فإن قولنا: «سائمة الغنم» من إضافة الصفة إلى موصوفها، فهو في المعنى كالأولى، فالغنم موصوفة، والسائمة صفة على كل حال»، وهذا في الحقيقة إعادة تفصيل لكلام البيضاوي، وقد أطال المصنف رده في «منع الموانع».

(٢) «القواطع» (١/ ٣٨٦).

بذكر موصوفها كالنص.

وقال الهندي[1]: «الخلاف في هذا أبعد؛ لأنَّ في صورة التخصيص بالصفة من غير ذكر العام، يمكن أن يكون الباعث للتخصيص هو عدم خطوره بالبال، وهذا الاحتمال إن لم يمنع في العام المرْدَف بالصفة الخاصة في معرض الاستدراك فلا شك في بعده جدًّا.

وقيّد الوصف بالذي يطرأ ويزول؛ احترازًا عن الصفة اللازمة للجنس كالطعم لما يؤكل، نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام**»[2]، فإنَّ هذا ليس الخلاف فيه كالخلاف في تينك الصورتين، بل أبعد، وهو قريب من الخلاف في التخصيص بالاسم».

(ص):

وهل المنفي غير سائمتها، أو غير مطلق السوائم؟، قولان.

(ش):

لا خلاف أن المنفي غير السائمة، لكن اختلفوا هل هي غير سائمة الغنم، أو غير سائمة كل شيء؟، مثاله: إذا قالَ: «في الغنم السائمة زكاة»، هل يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقًا في سائر الأجناس، سواء كانت معلوفة الغنم أو الإبل أو البقر، أو يختص

---

(١) «نهاية الوصول» (٥/٢٠٦٨-٢٠٦٩).

(٢) قال الشارح في «المعتبر» (٢١٣): «لم يرو بهذا اللفظ، وإنما روى مسلم (١٥٩٢) عن معمر بن عبد الله عن النبي ﷺ قال: «الطعام بالطعام مثلا بمثل»».

النفي عن ذلك الجنسَ، وهي معلوفة الغنم فقط؟، وهذا الخلاف حكاه الشيخ أبو حامد الإسفراييني في كتابه في الأصول والإمام في «**المحصول**» (٢/١٤٧-١٤٨) عن أصحابنا وصححا الثاني، ووجهه: أن المفهوم نقيض المنطوق، والمنطوق سائمة الغنم دون غيرها.

قال المصنف[١]: «ولعل الخلاف مخصوص بصورة «في الغنم السائمة»، أمَّا صورة «سائمة الغنم».. فقد قلنا أن المنفي فيها سائمة غير الغنم، فالمنفي سائمة، لا غير سائمة، والمنفي هناك [غير سائمة، لكن غير سائمة على العموم[٢]]، أو غير سائمة على الخصوص؟، فيه القولان».

(١) «منع الموانع» (٥٢٠).

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٤ و«الغيث»، وسقط من ١ ومطبوعة «منع الموانع» جملة «لكن غير سائمة»، وفي ٣: «غير سائمة، لكن غير سائمة على الغنم»، وهو تصحيف بين.

[أقسام مفهوم الصفة]

(ص):

ومنها: العلة، والظرف، والحال، والعدد.

(ش):

الضمير في «**منها**» يعود إلى الصفة، وعادة الأصوليين يغايرون بينَ الصفة وبين هذه المذكورات، وجعلها إمام الحرمين أقساما من الصفة وراجعة إليها فقال[1]: «ولو عبر عن جميع هذه الأنواع بالصفة لكان ذلك منقدحًا، فإنَّ المحدود والمعدود موصوفان بعدِّهما وحدهما، والمخصوص بالكون في زمان أو مكان موصوف بالاستقرار فيهما، فقول القائل: «زيد في الدار» أي: مستقر فيها وكائن فيها، وكذا: «القتال يوم الجمعة» أي: كائن فيه»، وقد صرح به القاضي أبو الطيب في العدد فقالَ: إنه قسم من الصفة؛ لأنَّ قدر الشيء صفته، وأشار إليه ابن الحاجب أيضًا، وجرى عليه المصنف[2].

فأما مفهوم العلة..

[فهو تعليق الحكم بالعلة، نحو[3]]: «**ما أسكر كثيره فقليله**

(١) «البرهان» (١/ ٤٥٤، ف: ٣٥٩).

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٣/ ٥٣١-٥٣٢).

(٣) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و«البحر المحيط»، وفي ١: «فهو تعليق الحكم بالوصف الثانية... نحو» وموضع البياض كلمة لم أقرأها لأثر خرم أو رطوبة في الورق، وحذف الجملة في ٤ واستبدل به قوله: «فنحو».

حرام»[(١)]، فمفهومه: أن ما لا يسكر كثيره لا يحرم.

والفرق بينه وبين «مفهوم الصفة»: أن الصفة قد تكون مكملة للعلة، لا علة، وهي أعم من العلة، فإنَّ الزكاة لم تجب في السائمة لكونها تسوم، وإلا لوجبت في الوحوش، وإنما وجبت لنعمة الملك، وهو معَ السوم أتم منها معَ العلف، كذا قاله القرافي[(٢)].

ولك أن تقول: انتفاء الحكم عن المسكوت لأجل انتفاء العلة المعلق عليها الحكم، لا من ناحية المفهوم، والأصل عدم علة أخرى.

وأما مفهوم الظرف..

فهو يتناول ظرف الزمان والمكان، وهو حجة عندَ الشافعي كما قاله إمام الحرمين، **فالزمان** كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، **والمكان** كقوله تعالى: ﴿فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩٨].

وأما مفهوم الحال - أي: تقييد الخطاب بالحال -..

فكقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾

---

(١) الحديث صححه الألباني، وأخرجه أبو داود (٣٦٨١) والترمذي (١٨٦٥) وابن ماجه (٣٣٩٣) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب من حديث جابر»، وأخرجه النسائي (٨/ ٣٠٠) من حديث عمرو بن شعيب بن عبد الله بن عمرو بن العاص عن أبيه عن جده رضي الله عنهم، وأخرجه النسائي (٨/ ٣٠١) وابن ماجه (٣٣٩٤) من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، وابن ماجه (٣٣٩٢) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) «شرح تنقيح الفصول» (٥٠-٥١).

[البقرة: ١٩٨]، ذكره ابن السمعاني في «**القواطع**» (١/ ٣٨٥) وقال: «إنه كالصفة».

وأما العدد - أي: تعلق الحكم بعدد مخصوص -.

فكقوله تعالى: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً﴾ [النور: ٤].

وهو كالصفة كما نقله الشيخ أبو حامد عن نص الشافعي[(١)]، وكذا الماوردي في «باب بيع الطعام قبل أن يستوفى»[(٢)]، ومثله بقوله: «**في أربعين شاة.. شاة**»[(٣)]، وقوله: «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا**»[(٤)].

وفي هذا الثاني نظر، وقد قال ابن الصباغ في «**العدة**»: مذهب الشافعي أن مفهوم العدد حجة إلا إذا كان في ذكر المعدود تنبيه على ما يزاد عليه، كقوله: «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا**»، فإنَّه ينبه على أن ما زاد عليهما أولى بأن لا يحمل.

---

(١) قال العراقي: «وحكاه إمام الحرمين عن الجمهور، لكن جزم البيضاوي تبعا للقاضي أبي بكر وإمام الحرمين وغيرهما أنه ليس بحجة».

(٢) «الحاوي» (٥/ ٢٢٢).

(٣) جزء من كتاب رسول الله ﷺ في الصدقات، وأخرجه بهذا اللفظ أبو داود (١٥٦٨) والترمذي (٦٢١) وابن ماجه (١٨٠٥) من حديث سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه رضي الله عنهما، وأخرجه أبو داود (١٥٧٢) كذلك من حديث الحارث الأعور عن علي رضي الله عنه، وأصل الحديث بغير هذا اللفظ عند البخاري (١٤٥٤) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٤) حديث صحيح، أخرجه أبو داود (٦٣) والترمذي (٦٧) والنسائي (١/ ١٧٥) وابن ماجه (٥١٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

قلت: وهذا قاله الشافعي في «اختلاف الحديث» فقال[١]: «وفي قَوْلِهِ ﷺ: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل نجسًا» دلالتان: إحداهما: أن ما بلغ قلتين فأكثر لم يحمل نجسًا؛ لأنَّ القلتين إذا لم تنجسا لم ينجس أكثر منهما، وهذا يوافق حديث بئر بضاعة، والثانية: أنه إذا كانَ دون قلتين حمل النجاسة؛ لأنَّ قوله: «إذا كانَ الماء كذا لم يحمل النجاسة» دليل على أنه إذا لم يكن كذا حمل النجاسة، وهذا يوافق حديث أبي هُرَيْرَةَ في غسل الإناء من الولوغ؛ لأنَّ آنيتهم كانت صغارًا»، انتهى، وعلى هذا الثاني يحمل كلام الماوردي، وأنه حجة بالنسبة إلى عدم النقصان، لا الزيادة[٢].

---

(١) انظر «الأم» (١٠/٨٦).

(٢) قال المصنف في «الإبهاج» (٣/٩٧٧-٩٧٩) نقلا عن والده أنه قال: «التحقيق عندي أن مفهوم العدد إنما يكون حجة عند القائل به عند ذكر نفس العدد كاثنين وعشرة، أما المعدود.. فلا يكون مفهومه حجة، كقوله ﷺ: «أحلت لنا ميتتان ودمان»، فلا يكون عدم تحريم ميتة ثالثة مأخوذا من مفهوم العدد، لكن الناس يمثلون لمفهوم العدد بقوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قلتين»، والذي لا يتجه غيره هو ما ذكرناه، وذلك لأن العدد شبه الصفة؛ لأن قولك: (في خمس من الإبل) في قوة قولك: (في إبل خمس)، تجعل الخمس صفة للإبل، وهي إحدى صفتي الذات، لأن الإبل قد تكون خمسا وقد تكون أقل أو أكثر، فلما قيدت وجوب الشاة بالخمس فهم أن غيرها بخلافه، فإذا قدمت لفظ العدد كان الحكم كذلك، والمعدود لم يذكر معه أمر زائد يفهم منهم انتفاء الحكم عما عداه، فصار كاللقب، واللقب لا فرق فيه بين أن يكون واحدا أو مثنى، ألا ترى أنك لو قلت: (رجال) لم يتوهم أن صيغة الجمع عدد، ولا يفهم منها ما يفهم من التخصيص بالعدد، فكذلك المثنى؛ لأنه اسم موضوع لاثنين كما أن (الرجال) اسم موضوع لما زاد، فمن ثم لم يكن قوله: «ميتتان» يدل على نفي ميتة ثالثة، كما أنه لو قال: (أحلت لنا ميتة) لم يدل على عدم حل ميتة أخرى».

[٢- مفهوم الشرط]

(ص):

وشرط.

(ش):

هذا قسيم قوله: «**وهو صفة**».

و«مفهوم الشرط»: هو تعليق الحكم على شرط، وهو يدل على انتفاء الحكم قبل وجود الشرط، وهو معنى قولهم: «المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط»، وإلا لكان التعليق بالشرط قبيحًا.

واقتضى كلام الإمام فخر الدين أن الخلاف في أن عدم المشروط مستفاد من عدم الشرط أو لا[1]، وليس كذلك، فإنَّ القاضي من المنكرين له، وهو قائل بعدم الشرط، لكن علة عدمه استصحاب الأصل، وغيره يعلله بعدم الشرط، فالخلاف إنما هو في دلالة حرف الشرط على العدم عندَ العدم، لا على أصل العدم عند العدم، فإنَّ ذلك ثابت بالأصل قبل أن ينطق الناطق بكلامه، وكذا القول في سائر المفاهيم.

---

(١) انظر «المحصول» (٢/ ١٢٢).

وهل المراد بالشرط الاصطلاحيُّ أو اللغويُّ حتى يدخل فيه السبب في أنه يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم؟، فيه بحث(١).

(١) المراد بالاصطلاحي: ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في ماهيته ولا مؤثرًا فيه، قال الشارح في «البحر المحيط» (٤ / ٣٩): المراد هو اللغوي، وهو مغاير للشرعي والعقلي، فإن كل واحد منهما ينتفي المسمى بانتفائه ولا يوجد بوجوده، وأما اللغوي فيتعلق الحكم بوجوده إجماعًا، وينتفي بعدمه بلا خلاف، قال: «لكن هل الدال على الانتفاء صيغة الشرط أو البقاء على الأصل؟، فمن جعله حجة قال بالأول، ومن أنكره قال بالثاني».

[٣- مفهوم الغاية]

(ص):

وغاية.

(ش):

«مفهوم الغاية»: مد[1] الحكم إلى غاية بـ«إلى» و«حتى»، فيدل على نفي الحكم عما بعدها، كقوله تعالى: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، ونص الشافعي في «الأم» (٦/ ٨٠) على القول به[2]، ومنهم من أنكره وقال: هو نطق بما قبل الغاية، وسكوت عما بعدها، فيبقى على ما كانَ عليه[3].

---

(١) كذا في ٣ و ٤ ويشهد له عبارة «البحر المحيط»، وفي ١: «قيد»، ويشهد له عبارة «الغيث».

(٢) قال الشافعي رضي الله عنه: «ما جعل الله تعالى له غاية.. فالحكم بعد مضي الغاية فيه غيره قبل مضيها.
فإن قال قائل: وما ذلك؟.. قيل:
قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء: ١٠١] الآية، فكان لهم أن يقصروا مسافرين، وكان في شرط القصر لهم بحال موصوفة دليل على أن حكمهم في غير تلك الصفة غير القصر.
وقال تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فكن إذا مضت الثلاثة الأقراء فحكمهن بعد مضيها غير حكمهن فيها».

(٣) نقله الشارح في «البحر المحيط» (٤/٤٧) عن القاضي في «التقريب» والعبدري في «المستوفى» وابن الحاج في «تعليقه على المستصفى».

[٤- مفهوم الحصر]

(ص):

و«إنما»، ومثل: «لا عالم إلا زيد»، وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل، وتقديم المعمول.

(ش):

«مفهوم الحصر» أنكره قوم، وقالَ آخرون: هو من المنطوق، والجمهور على أنه من المفهوم.

ويدخل فيه صور:

منها: «إنما»، نحو: «**إنما الولاء لمن أعتق**»[١]، فإنَّه يفيد إثباته للمعتق، ونفيه عن غيره، لكن جانب الإثبات فيه أظهر، فلهذا جعلوا الإثبات فيه بالمنطوق، ونفيه عن غيره بالمفهوم، وسيذكر المصنف الخلاف فيه.

ومنها: النفي بـ«ما» أو بـ«لا» والاستثناء[٢]، نحو: «لا عالم إلا زيد» و«ما قام إلا زيد»، صريح في نفي العلم عن غير زيد،

---

(١) أخرجه البخاري (١٤٦٣) ومسلم (١٥٠٤) من حديث عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، وأخرجه البخاري (٦٧٥٢) من حديث ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، والظاهر أنه رواه عن عائشة كما يدل عليه رواية مسلم للحديث حيث أخرجه عن ابن عمر عنها، وأخرجه مسلم (١٥٠٥) كذلك عن أبي هريرة عنها، ورَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ أجمعين.

(٢) عبارة الشارح قد يوهم اختصاص ذلك بحرفي «ما» و«لا»، والأحسن صنيع العراقي حيث قال: «ومنها: النفي والإثبات، سواء كان النفي بـ«لا» أو «ما»».

ويقتضي إثبات العلم له، **قيل**: بالمنطوق، وقد رأيت في كتاب ابن فورك الجزم به، وقال: «فيه قضيتان، نفي وإثبات، بخلاف النفي المجرد نحو: «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام**»(١)، فإنَّه قضية واحدة لها مفهوم». انتهى، **والصحيح**: أنه بالمفهوم لما سنذكره.

وتمثيله بالاستثناء المفرغ يقتضي أن التام بخلافه، [كما(٢)] لو قلت: «ما قام أحد إلا زيد»، ولا فرق.

ومنها: ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر، نحو: «زيد هو القائم»، يفيد ثبوت القيام له، ونفيه عن غيره بالمفهوم، وعليه قوله تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ فَٱللَّهُ هُوَ ٱلْوَلِيُّ﴾ [الشورى: ٩]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر: ٣]، وهذا ذكره البيانيون.

ومنها: تقديم المعمول، نحو: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، أي: نخصك بالعبادة والاستعانة، وبالغ البيانيون في

---

(١) أخرجه الترمذي (٧٣٠) والنسائي (٤/١٩٥-١٩٨) من حديث يحيى بن أيوب، عن عبد الله بن أبي بكر، عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله، عن أبيه، عن حفصة، عن النبي ﷺ، قال الترمذي: «حديث حفصة حديث لا نعرفه مرفوعا إلا من هذا الوجه، وقد روي عن نافع عن ابن عمر قوله، وهو أصح، وهكذا أيضا روي هذا الحديث عن الزهري موقوفا، ولا نعلم أحدا رفعه إلا يحيى بن أيوب»، قلت: وقد جمع النسائي طرقه بما يؤكد كلام الترمذي، وأخرجه ابن ماجه (١٧٠٠) عن إسحاق بن حازم عن عبد الله بن أبي بكر بن عمرو بن حزم عن سالم... بما يوافق حديث يحيى بن أيوب، والله أعلم.

(٢) زيادة مني استلهمته من سياقة «الغيث» لتقويم السياق.

إفادته الاختصاص، وسيأتي الخلاف فيه.

وأطلق المعمول ليشمل المفعول والحال والظرف، وكذلك تقدم الخبر على المبتدأ نحو: «تميمي أنا»، وبه صرح صاحب «المثل السائر» (٢/ ٢١٠-٢١١)، وأنكره عليه صاحب «الفلك الدائر» (٢٣٣) وقال: «لم يقل به أحد».

واحتج أصحابنا على تعيين لفظتي التكبير والتسليم بقوله ﷺ: «**تحريمها التكبير، وتحليلها التسليم**»[(١)]، ومنعته الحنفية معتقدين أنه من قبيل المفهوم، وزيفه إمام الحرمين بأن التعيين مستفاد من الحصر المدلول عليه بالمبتدأ والخبر، فإنَّ التحريم ينحصر في التكبير كانحصار زيد في صداقتك إذا قلت: «صديقي زيد»[(٢)].

وقرره الشيخ بهاء الدين بن النحاس بأن المبتدأ لا يكون أعم من الخبر، لا تقول: الحيوان الإنسان، فإذا قلت: «زيد صديقي» كانَ الخبر صالحًا لأن يكون أعم من المبتدأ، فنجعله كذلك،

---

(١) أخرجه أبو داود (٦١) والترمذي (٣) وابن ماجه (٢٧٥) من حديث عبد الله بن محمد بن عقيل عن محمد ابن الحنفية عن علي عن النبي ﷺ، وقال الترمذي: «هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن، وعبد الله بن محمد بن عقيل هو صدوق، وقد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه، وسمعت محمد بن إسماعيل يقول: كان أحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم والحميدي يحتجون بحديث عبد الله بن محمد بن عقيل، قال محمد: وهو مقارب الحديث»، وأخرجه الترمذي (٢٣٨) كذلك من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) انظر «البرهان» (١/ ٤٧٨-٤٨١، ف: ٣٨٢-٣٨٣).

ولذلك قالُوا: لا يلزم انحصار الصداقة في زيد، بخلاف قولك: «صديقي زيد»، فإنا لا يمكننا أن نجعل الخبر الذي هو «زيد» أعم من المبتدأ، فما بقي إلا أن نجعله مساويًا، وإلا كانَ الخبر أخص من المبتدأ، وإنه غير جائز، وإذا كانَ مساويًا لزم الانحصار، ضرورة صدق أن كل من هو صديقي زيد حينئذ[1].

(ص):

وأعلاه: «لا عالم إلا زيد»، ثمّ ما قيل: منطوق، أي: بالإشارة، ثمّ غيره.

(ش):

أي: أقوى المفاهيم من باب الحصر النفي و«إلا»؛ لأنَّ «إلا» موضوعة للاستثناء، وهو الإخراج، فدلالته على الإخراج بالمنطوق، لا بالمفهوم، ولكن الإخراج من عدم القيام ليس هو عين القيام، بل قد يستلزمه، فلذلك كانَ من المفهوم.

واعلم أن بعض الجدليين حكى خلافًا في الاستثناء هل هو منطوق أو مفهوم؟، ورجح الأول بدليل أنه لو قالَ: «ما له علي إلا دينار» كانَ ذلك إقرارًا بالدينار، حتى يؤاخذ به، ولولا أنه منطوق لما ثبتت المؤاخذة به؛ لأنَّ دلالة المفهوم لا تعتبر في الإقرار بالاتفاق.

وقوله: «**ثم ما قيل: إنه منطوق**» أي: كـ«إنما»، وإنما قالَ: «**أي: بالإشارة**» للتنبيه على أنه ليس مراد القائل بكونه منطوقًا أنه

---

(١) انظر «التعليقة على المقرب» لابن النحاس الحلبي (١٧٤-١٧٥).

منصوص، فذلك بعيد، بل مراده إشارة النص إليه، ولا شك أنه بهذا الاعتبار مرتفع عن رتبة المفاهيم، إذ دلالة النص أقوى من مفهومه.

فإن قلت: لا حاجة لقوله أولاً: «**وأعلاه لا عالم إلا زيد**»؛ لأنَّ من الناس من قال أنه منطوق، وقال القرافي: إنه ظاهر[1]، فهو داخل في قَوْلِهِ: «**ما قيل: إنه منطوق**».. قلت: لا بد منه؛ لأنَّ القائل بالمنطوق في النفي [قيل: لا يدعي أنه[2]] منطوق بالنص، بخلاف «إنما» والغاية، ولهذا قالَ: «**أي: بالإشارة**»، والذي أحوجه إلى هذا أنه [بصدد بيان تفاوت[3]] رتبها في المفهوم، وأنا وإن جعلناها من المفهوم فليست دلالتها له[4] على السواء.

وقوله: «**ثمَّ غيره**» أي: من أنواع الحصر الذي ذكره، وهو ضمير الفصل، وتقديم المعمول، ويلتحق به حصر المبتدأ في الخبر[5].

(ص):

مسألة: [حجية المفاهيم والكلام على مفهوم اللقب]

(١) كذا في ٤، وفي ١ و ٣: «الظاهر»، وانظر في وجه ظهوره والجواب عنه في «شرح تنقيح الفصول» (٥١)، والظاهر أن ميل القرافي إلى أنه من باب المفهوم.

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ١، وفي ٣: «قيل: إلا أن يدعي أنه»، وفي ٤: «قيل: الا يدعي أنه».

(٣) ما بين المعقوفتين كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «قصد إثبات تعاقب».

(٤) كلمة «له» من ٤، وليست في ١ و ٣.

(٥) ورد في ١ و ٤ هنا زيادة لم أتبين وجهه، ونصه: «ثم بعد ذلك نفيه».

المفاهيم إلا اللقب حجة لغة، وقيل: شرعًا، وقيل: معنى.

(ش):

الألف واللام للعهد، وهي الأربعة السابقة في أنواع المخالفة، فإنَّ مفهوم الموافقة مجمع على القول به كما قاله القاضي أبو بكر وغيره(١)، وقال الهندي(٢): «لا نعلم خلافًا في صحته، بل أطبق الكل عليه، حتى منكرو القياس».

وقوله: «**إلا اللقب**» لا وجه للاستثناء؛ لأنَّه لم يتقدم له ذكر، وإنما ذكره فيما بعد، وأخره لأنَّه يخالفها في الحجية.

وقوله: «**حجة**» أي: ظاهر في المفهوم، مثل العموم ظاهر في الاستغراق، ولهذا نقدمه على القياس، ونؤخره عن النص، قالَه ابن السمعاني.

لكن اختلف القائلون به هل نفي الحكم فيه عما عدا المنطوق به من جهة اللغة، أي: ليس من المنقولات الشرعية، بل هو باق على أصله، أو من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع اللغة، أو من قِبل المعنى، أي: العرف العام؟، ورجح ابن السمعاني الأول(٣)، فتابعه المصنف وعزاه

(١) انظر «التقريب» للقاضي (١/ ٣٤٢) و«التلخيص» لإمام الحرمين (١/ ١٨٢).

(٢) «نهاية الوصول» (٥/ ٢٠٣٨).

(٣) «القواطع» (١/ ٣٧٢).

لأكثر الأصحاب، وعزا الثالث للإمام[1]، وهو متبع فيه للهندي[2]، وإنما قاله الإمام في «المعالم» (٦٣)، وأما في «**المحصول**» (١٣٦/٢) فاختار مذهب الحنفية، معَ أن المصنف في «باب العموم» جزم بأن تعميم مفهوم المخالفة بدلالة العقل، ثمَّ أحاله على المذكور هنا.

واستثنى من حجية المفاهيم «مفهوم اللقب»، وهو تعليق الحكم بالاسم الجامد، نحو: «قام زيد»، فلا يدل على نفي الحكم عما عداه على الصحيح؛ لأنَّ اللفظ لم يتعرض له، وتخصيصه بالذكر لغرض الإخبار عنه، لا لنفيه عن غيره.

وليس المراد باللقب الاصطلاح النحوي، بل الأعم من اللقب والاسم والكنية.

(ص):

واحتج باللقب الدقاق والصيرفي وابن خويزمَنداد وبعض الحنابلة.

(ش):

زيفوا مذهب الدقاق بأن المصير إليه يلغي[3] تعيين كل ما اعتبر الشرع عينه، ويستلزم إثبات قيام كل من في العالم عندَ قولنا:

---

(١) زاد في ٤ عبارة: «في المحصول»، وليست هذه الزيادة في ١ و ٣، كما أن الهندي أيضًا الذي ادعى الشارح تبعية المصنف له في هذا النقل لم يعزه للمحصول.

(٢) «نهاية الوصول» (٢٠٤٩/٥).

(٣) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «ينفي».

«زيد جالس»، ويلزم تكفير كل[1] من قالَ: «عيسى رسول الله».

وله أن يجيب بأن المفهوم اللقبي يحتج به عندَ عدم معارضة المنطوق كغيره من المفاهيم.

واعلم أن نسبته إلى الدقاق مشهور، وأما الصيرفي.. فاعتمد المصنف فيه أن السهيلي نقله في «**نتائج الفكر**» في «باب العطف» (**٢٠٣**) عنه[2]، وهو غريب، ولعله تحرف عليه بالدقاق.

وأما حكايته عن ابن خويزمنداد.. فذكره المازري وغيره[3].

وفات المصنف أن الإمام في «**البرهان**» (**١/٤٥٣-٤٥٤**، ف: **٣٥٩**) حكاه عن طوائف من أصحابنا، وأنه اختار الاحتجاج به إذا اقترن به ما يفيد نفي الحكم، كقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

---

(١) كلمة «كل» من ٤، وليست في ١ و ٣.

(٢) قال العراقي: «ويقال: إنه حكاه فيه أيضا عن أبي إسحق المروزي»، قلت: لم أجده نقله عن غير الصيرفي، والله أعلم.

(٣) انظر «إيضاح المحصول من برهان الأصول» (٣٣٨)، وغرض المصنف من التصريح بأسماء هؤلاء الأئمة كما قال في «منع الموانع» (٤٧٠-٤٧١) «التنبيه على أن للدقاق رفقاء معنيين وإن اشتهرت المسألة به وحده، وقد كان الصيرفي أقدم منه وأجلّ، وهو الذي كان يقال: «لم يخلق الله تعالى بعد الشافعي أعلم بالأصول منه»، فبمثله يقوى قول الدقاق، ويعلم أنَّ للدقاق سلفاً صالحاً في مقالته».

فائدة: ابن خويزمنداد اشتهر على الألسنة بالميم، وعن ابن عبد البر أنه بالباء الموحدة المكسورة[1].

(١) هو محمد بن أحمد بن عبد الله، أبو بكر بن خويزمنداد، الفقيه الأصولي المالكي، صاحب أبي بكر الأبهري، (ت ٣٩٠ هـ)، وأما الدقاق.. فهو محمد بن محمد بن جعفر، أبو بكر، البغدادي، الدقاق، الفقيه الشافعي، (ت ٣٩٢ هـ).

(ص):

وأنكر أبو حنيفة الكل مطلقًا، وقوم في الخبر، والشيخ الإمام في غير الشرع، وإمام الحرمين صفة لا تناسب، وقوم العدد دون غيره.

(ش):

المنكرون للمفهوم في الجملة اختلفوا على مذاهب:

فمنهم من أنكر الكل، أي: مفاهيم المخالفة، وقوله: «**مطلقا**» لأجل التفصيل الذي بعده.

والعجب من اقتصاره على أبي حنيفة وحده، فإنَّه وجه عندَنا صارَ إليه الغزالي(١).

وتوهم ابن الرفعة في «المطلب» أن أبا حنيفة يقول بمفهوم الصفة لإسقاط الزكاة في المعلوفة، وليس مأخذ السقوط عندَه المفهوم، بل إن الأصل عدم الوجوب مطلقًا، خرجت السائمة بدليل، فبقي(٢) في المعلوفة على الأصل.

ومنهم من أنكره في الخبر، واعترف به في الأمر، وهذا أخذه المصنف من ابن الحاجب، فإنَّه ذكر في أدلة النفاة أنه لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر، وهو باطل؛ لأنَّ من قالَ: «في الشام الغنم السائمة» لم يدل على خلافه قطعا، وأجاب بالتزامه في الخبر أيضًا، وبأنه

(١) انظر «المستصفى» (٣/٤٣٦-٤٣٨) ونقله عن ابن سريج أيضًا من أصحابنا.

(٢) كذا في ٣، وفي ١ و ٤: «يبقى».

قياس في اللغة، ثمَّ زيفها وقال: «الحق في الفرق بينَ الإنشاء والخبر أنَّ[١] الخبر وإن دل على أن المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم أن لا يكون حاصلاً في الخارج، لأنَّ الخبر يفتقر إلى خارج، وهو تعلقه، بخلاف الحكم، إذ لا خارجي له حتى يجري فيه ذلك»[٢].

وفرق ابن السمعاني بـ«أنَّ المخبِر قد يكون له غرض في الإخبار بأن في الشام غنمًا سائمة مثلاً أو أن زيدًا الطويل في الدار، ولا يكون له غرض في الإخبار عن غير الشام ولا عن غير زيد الطويل، فخصهما بالإخبار لذلك، وأما الشارع في مقام الإنشاء [فغرضه أن يبين[٣]] جميع الأحكام، فإذا قالَ: «زكوا عن الغنم السائمة» علمنا أنه لو كانت الزكاة في جميع الغنم لعلق بمطلق الاسم»[٤].

واعلم أن مقتضى كلام [من ذكرنا وغيرهم[٥]] أن القول بنفيه في الخبر محل اتفاق، وبه صرح القاضي في «**التقريب**» (**٣/ ٣٣٦**)، ولهذا تمحلوا طريق الفرق، ومع ذلك فلا يخفى ما في حكاية

---

(١) كذا في ٤، وفي ١: «بأن»، وهو الموافق لما في «رفع الحاجب» إلا أنه يجب زيادة كلمة «الجواب» عقب قوله: «في الفرق...»، وفي ٣: «فإن»، ولا يتسق كذلك.

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٣/ ٥٢٦-٥٢٧).

(٣) ما بين المعقوفتين كذا في «القواطع»، وفي ٣ و ٤: «وإن بين»، وكذلك هو في أصل ١، ثم أصلح ليصير: «وتبيين»، وليس في النسخ كلمة: «فغرضه».

(٤) انظر «القواطع» (١/ ٣٨١-٣٨٢).

(٥) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وفي ٣: «من ذكر» فقط.

المصنف له قولاً مفصلا، لكن صاحب «**المسودة**» (**٢/ ٦٩٩**) حكى عن القاضي من أصحابهم فيه قولين، مرة سوى بينهما، ومرة فرق فقالَ: إذا قلت: «زيد الطويل في الدار» لم يدل على القصير بنفي ولا إثبات.

وقالَ والد المصنف: إنما هو حجة في خطاب الشارع؛ لعلمه بواطن الأمور وظواهرها، وليس بحجة في كلام المصنفين والناس؛ لغلبة الذهول عليهم.

[وقال في «**فتاويه**» (**٢/ ١٩٦-١٩٧**) في مسألة أن المفهوم هل يعمل به في الأوقاف: «لم أر نصًّا في هذه المسألة لأصحابنا ولا لغيرهم، والمختار أنه لا يكون حجة في كلام الناس في إثبات حكم مبتدَإٍ، نعم يصلح أن يكون حجة فيه في تخصيص عام أو تقييد مطلق أو بيان مجمل، ويكون العمل في الحقيقة بذلك اللفظ العام الذي علم تخصيصه بالمفهوم، وهو في الحقيقة ليس عملا بالمفهوم لإثبات حق لم يكن، بل عمل بالمنطوق فيما سواه، ولهذا لو وقف على أولاده الأغنياء لا يمكننا أن نقول: يستحق الفقراء بطريق الأولى؛ لأنه قد يكون له قصد في تخصيص الأغنياء، ودلالة المفهوم ليست وضعية، وإنما هي عقلية، ولو وقف على الفقراء لا نقول أن الأغنياء خارجون بالمفهوم، بل عدم استحقاقهم بالأصل». انتهى.

فظهر أن ما نقله عنه المصنف ليس على وضعه إلا بتأويل[(١)]].

وعلى هذا فالمفهوم بمنزلة القياس، ويشهد له ما حكاه الرافعي عن «**فتاوى القاضي الحسين**» أنه لو ادعى عليه عشرة، فقالَ: لا تلزمني اليوم.. لا يطالب بها؛ لأنَّ الإقرار لا يثبت بالمفهوم[(٢)].

قلت: لكن كلامهم[(٣)] يقتضي أنه لا فرق بينَهما في طرد الخلاف، وقد حكى الغزالي في «**البسيط**» فيما لو قالَ: قارضتك على أن لي النصف، وسكت عن جانب العامل.. فظاهر النص أنه فاسد؛ لأنَّ جميع أجزاء الربح تضاف إليه بحكم الملك، وإنما ينصرف عنه بإضافته إلى غيره، ولم يضف، وذكر ابن سريج قولاً مخرجًا أنه يصح تمسكًا بالفحوى والمفهوم. انتهى.

وقالَ الهروي في «**الإشراف**»: «ولو قالَ: «ما لزيد علي أكثر من مائة درهم» لم يكن مقرًّا بالمائة؛ لأنَّه نفي مجرد، فلا يدل على الإثبات، وفيه وجه أنه إقرار، وهو قول أبي حنيفة، وأصل هذا أن دليل الخطاب هل هو حجة أم لا؟». انتهى.

ثم رأيت ابن تَيْمِيَّةَ في بعض مؤلفاته ذكر هذا التفصيل عن

---

(١) ما بين المعقوفتين ليس في ٣، وهو في ١ و ٤، وكأنه من إضافات الشارح على أصل الكتاب، ويشهد لإثباته سياقة «الغيث».

(٢) انظر «العزيز شرح الوجيز» (١٣/ ٢٨٩) و«فتاوى القاضي الحسين» (٤٢٣-٤٢٤).

(٣) كذا في ١، وفي ٣: «كلام المصنف».

بعض الناس وقالَ:« إنه خلاف الإجماع، فإنَّ الناس إما قائل بأن المفهوم من جملة دلالات الألفاظ أو ليس من جملتها، فالتفصيل إحداث قول ثالث، ثمَّ القائلون بأنه حجة إنما قالُوا: هو حجة في الكلام مطلقًا، واستدلوا على كونه حجة بكلام الناس، وأنه من جملة الدلالات كالعموم، وأما القياس فإنما لم يكن حجة في كلام الناس؛ لأنَّه ليس من دلالات الألفاظ المعلومة من جهة اللغة، وإنما يصير دليلاً بنص الشارع، بخلاف المفهوم، فإنَّه دليل لغة، والشارع بينَ الأحكام بلغة العرب»(١).

وقد يقال: إن هذا التفصيل قريب من الذي قبله، أعني: التفصيل بينَ الخبر والإنشاء؛ لأنَّ المصنفين مخبرون عن حكم الله، لا منشئون.

وقد عكس بعض الحنفية هذا، ففي «**حواشي الهداية للخبازي**» في «باب جنايات الحج» أن شمس الأَئِمَّة ذكر في «**السير الكبير**» أن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على أن الحكم بخلافه، إنما هو في خطابات الشرع، فأما في معاملات الناس وعرفهم فإنَّه يدل.

ويؤيده ما سبق عن حكاية الهروي، فإنَّ أبا حنيفة جعله مقرًّا معَ أنه لا يقول بالمفهوم.

على أنه قد يقال: لا معنى لنقل المصنف ذلك عن والده، [ولا

(١) «مجموع الفتاوى» (٣١/١٣٦-١٣٧).

لقول والده أنه لم ير فيه نصًّا لأحد، فإنّ[1]] الخلاف فيه قديم من غير خصوصية بالمفهوم، فقد حكى إلكيا الهراسي خلافًا في أن قواعد أصول الفقه المتعلقة بالألفاظ كالعموم والخصوص وغير ذلك هل تختص بكلام الشارع أو تجري في كلام الآدمي؟، وسيأتي في «باب العموم» حكايته عن القاضي الحسين أيضًا، والراجح الاختصاص، ويشهد له هنا قولهم: [إن مفهوم الصفة[2]] إنما كانَ حجة لما فيه من معنى العلة، والعلل لا ينظر إليها في كلام الآدميين، إذ لا قياس فيه قطعًا، وقولهم: لا يمكن أن يكون المخصص المذكور بالذكر خطوره بالبال دون غيره[3]؛ لأنَّ ذلك لا يتأتى في كلام الله تعالى[4]، ويعلم من هذا أن تخريج المتأخرين مسائل الفروع على القواعد الأصولية لا يخلو من نزاع.

[وقول المصنف: «**وإمام الحرمين**» يشير إلى إنكاره[5]] المفهوم في الصفة إذا لم تشتمل على معنى يناسب الحكم، كقولهم: «الإنسان الأبيض ذو إرادة»، بخلاف المشتملة على المناسبة كالسائمة، فإنَّ

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، ويدل لإثباته سياقة «الغيث»، وليست في ٣، وإنما فيه بدله كلمة: «بل».

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣، وليس في ١ و ٤.

(٣) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «صيغة».

(٤) كذا في ١ و ٤، وزاد في ٣ كلمة «إلا» قبل قوله: «في كلام الله».

(٥) ما بين المعقوفتين كذا في ٤، وكذلك هو في ١ إلا أن فيه: «فقول»، وفي ٣ بدله: «وأنكر إمام الحرمين».

خفة المؤنة ظاهرة في الإيجاب، وعدمها في عدمه[(١)].

قال ابن السمعاني[(٢)]: «وهو خلاف مذهب الشافعي، فإنَّ العلة ليس من شرطها الانعكاس».

وهذا أورده الإمام على نفسه وأجاب بأن قضية اللسان هي الدلالة عند إخالة الوصف على ما عداه بخلافه، وزعم أن هذا وضع اللسان ومقتضاه، بخلاف العلل المستنبطة[(٣)].

واستفيد مما نقله المصنف عن إمام الحرمين صواب النقل عنه، فإنَّ صاحب «**المحصول**» (٢/ ١٣٦) و«**المنهاج**» نقلا عنه اختيار المنع [كأبي حنيفة[(٤)]][(٥)]، ونقل ابن الحاجب عنه القول به[(٦)]، والموجود في «**البرهان**» ما حكاه المصنف من التفصيل.

[وقوله: «**وقوم العدد**» أي[(٧)]: وأنكر قوم العدد «**دون غيره**» من المفاهيم، يعني: خلا اللقب، وهذا منسوب إلى الإمام في

(١) انظر «البرهان» (١/ ٤٦٦-٤٦٨، ف: ٣٧٢).

(٢) «القواطع» (١/ ٣٧٩).

(٣) انظر «البرهان» (١/ ٤٦٨، ف: ٣٧٣).

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة من ٣، وليست في ١ و ٤.

(٥) انظر «الإبهاج» (٣/ ٩٤٦).

(٦) كلمة «به» من ٤ و«الغيث»، وفي ٣: «بغير ذلك»، وهي ساقطة من ١ كلية، وانظر «رفع الحاجب» (٣/ ٥٠٤-٥٠٥).

(٧) ما بين المعقوفتين من ١، وفي ٣: «وأنكر...».

«**المحصول**»، فإنَّه ذكر تفصيلاً حاصله أنه لا يدل[1]، والمنقول عن الشافعي أنه يدل، ممن نقله الشيخ أبو حامد والماوردي، لكنه مثل بقوله: «**إذا بلغ الماء قلتين...**» كما سبق، والأشبه أنه من الشرط، فإنَّه لا اسم عدد هنا كاثنين وثلاثة، بل المعدود.

(١) انظر «المحصول» (٢/١٢٩-١٣١)، لكن هذا التفصيل مفاده منع الاحتجاج بمفهوم العدد، ولا دلالة فيه على الاحتجاج بسائر المفاهيم، بل إن الإمام صرح بإنكار مفهوم الصفة في المسألة التي تعقب مفهوم العدد من «المحصول» (٢/١٣٦)، والله أعلم.

(ص):

مسألة: [ترتيب المفاهيم في قوة الدلالة]

الغاية قيل: منطوق، والحق مفهوم.

(ش):

ذهب القاضي أبو بكر إلى أن الحكم في الغاية منطوق، وادعى أن أهل اللغة وقفونا على ما يقوم مقام نصهم، على أن تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على أن ما بعدها خلاف ما قبلها؛ لأنهم اتفقوا على أن الغاية ليست كلاما مستقلا، فإن قوله: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] وقوله: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] لا بد فيه من إضمار لضرورة تتميم الكلام، وذلك المضمر إما ضد ما قبله أو غيره، والثاني باطل؛ لأنه ليس في الكلام ما يدل عليه، فتعين الأول، فيقدر: حتى يطهرن فاقربوهن، وحتى تنكح فتحل، قال: والإضمار بمنزلة الملفوظ به؛ فإنه إنما يضمر لسبقه إلى فهم العارف باللسان[1].

وعلى ذلك جرى صاحب «البديع» (٥٧١) من الحنفية فقال: «هو عندنا من قبيل دلالة الإشارة، لا المفهوم».

ومن هذا يعلم أن كلام ابن الحاجب في النقل عن القاضي يقتضي أنه مفهوم ليس بجيد[2]، وكلام القاضي في «التقريب» (٣/٣٥٨) مصرح بما ذكرنا.

(١) انظر «التقريب» (٣/٣٥٨-٣٦٠) و«التلخيص» (٢/٢٠١-٢٠٢).

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٤/٥).

لكن الجمهور على أنه مفهوم، ومنعوا وضع اللغة لذلك.

(ص):

يتلوه الشرط، فالصفة المناسبة، فمطلق الصفة غير العدد، فالعدد، فتقديم المعمول لدعوى البيانيين إفادته الاختصاص، وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان.

(ش):

لما فرغ من بيان كونها حجة أخذ في تبيين مراتبها قوة وضعفا، فإنه لم يرتبها فيما سبق عند إيرادها، ومن فوائده الترجيح به عند التعارض.

فأقواها [بعد الحصر بـ«إلا»[1]]: مفهوم الغاية، ولهذا قيل بأنه منطوق [كالقاضي[2]].

ويلتحق بها مفهوم «إنما»، فإن فيها هذه المرجحات كما سيأتي، وكذا فعل في «**شرح المختصر**» (٤/ ٢٤)، فجعل أعلاها «ما» و«إلا»، ثم مفهوم «إنما» والغاية، ثم حصر المبتدأ في الخبر، ثم الشرط. انتهى.

وتقديمه حصر المبتدأ في الخبر على الشرط تابع فيه الغزالي[3].

وإنما أخر هنا الشرط عن الغاية؛ لأنه لم يقل أحد أنه بالنطق،

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٤، وفي ٣: «بعد مفهوم الحصر بـ«إلا»»، وليست في ١ ولا «الغيث».

(٢) كلمة «كالقاضي» من ٣، وليست في ١ و ٤.

(٣) انظر «المستصفى» (٣/ ٤٣٧-٤٤٢).

فكان دون ما قبله، وقدمه على الصفة؛ لأنه قال به بعض من لا يقول بها كابن سريج.

ثم الصفة المناسبة؛ لأنها متفق عليها عند القائلين بالصفة، [ولأن الغزالي في «المستصفى» (٣/ ٤٠٩-٤١٠) جعلها من قبيل دلالة الإشارة لا المفهوم(١)].

ثم مطلق الصفة غير العدد، واقتضى كلامه أن بقية أقسام مفهوم الصفة من العلة والظرف والحال على السواء، وينبغي أن يكون أعلاها العلة؛ لدلالتها على الإيماء، فهي قريبة من المنطوق(٢).

[ثم العدد(٣)].

ثم تقديم المعمول(٤).

وإنما أخره؛ لأنه لا يفيد في كل صوره وأحواله، ولأن المحفوظ فيه عن القائل به لفظ الاختصاص لا الحصر، وكذا قاله البيانيون،

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وليس في ٣، ويدل لإثباته سياقة «الغيث».

(٢) كذا في ١ و ٤ و«الغيث»، وفي ٣: «النص».

(٣) ما بين المعقوفتين كذا في ١ و ٣، وقدم في ٤ ليكون بعد قوله: «ثم مطلق الصفة غير العدد».

(٤) قال العراقي: «ولم يذكر المصنف هنا مرتبة بقية أدوات الحصر، كأنه اكتفى بقوله فيما تقدم: «وأعلاها: لا عالم إلا زيد، ثم ما قيل: منطوق، أي: بالإشارة، ثم غيره»، ولكن ذاك إنما فيه بيان مراتبها في أنفسها، وليس فيه بيان مرتبتها مع غيرها من المفاهيم».

وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان.

أما ابن الحاجب.. فقال في «**شرح المفصل**»: إن الاختصاص الذي يتوهمه كثير من الناس في تقديم المعمول وهم، والتمسك فيه بمثل قوله تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهَ فَٱعۡبُدۡ﴾ [الزمر: ٦٦] ضعيف؛ لأنه قد جاء ﴿فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ﴾ [الزمر: ٢] ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٣٦]، أي: ولو كان التقديم مفيدا للحصر لكان التأخير مفيدا عدمه، لكونه نقيضه.

وفيما قاله نظر؛ لأنه ليس عدم إفادة التأخير الحصر إفادة لعدم الحصر، ليكون سببا في تضعيف إفادة التقديم الحصر، بل تأخير المفعول غير مستلزم للحصر ولا لعدمه، والحاصل أن القصد إن تعلق بعبادة الله تعالى فقط أخر المفعول، وإن تعلق بعبادته وعدم عبادة غيره قدم، وأما قوله: ﴿فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا﴾ [الزمر: ٢] فـ«مخلصا» أغنى عن أداة الحصر في الآية الأولى.

وأما أبو حيان.. فرد في أول «**تفسيره**» (١/ ٦٨) على من يدعي الاختصاص، ونقل عن سيبويه أن التقديم للاهتمام والعناية، لا الاختصاص، فإنه قال: «كأنهم يقدمون الذي شأنه أهم لهم، وهم ببيانه أعنى»[1]، وأنه ذكر أن الاهتمام والعناية في التقديم والتأخير سواء في مثال: «ضربت زيدا» و«زيدًا ضربت»، وإذا قدمت الاسم فهو عربي جيد كما كان ذلك - يعني: تأخيره - عربيا جيدا، وذلك

(١) «الكتاب» لسيبويه (١/ ٣٤)، ووقع في مطبوعته ومطبوعة «البحر المحيط»: «بيانه أهم لهم»، ولا أراه إلا وهما من الناشر.

قولك: «زيدا ضربت»، والاهتمام والعناية هنا في التقديم والتأخير سواء مثله في: «ضرب زيد عمرا»، و«ضرب عمرا زيد[1]». انتهى.

وهذا لا حجة فيه، فإن سيبويه ذكره في «باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعول»، قال: «وذلك كقولهم: ضرب زيدا عبد الله»، ثم قال: «كأنهم يقدمون...» إلى آخره[2]، وهذا ليس محل النزاع؛ لأن الكلام في تقديم المعمول على العامل لا في تقديمه على الفاعل.

فإن قلت: فقد ذكر في «باب ما يكون فيه الاسم مبنيا على الفعل»[3]، قال: «وذلك قولك: «زيدا ضربت»، فالاهتمام والعناية هنا في التقديم والتأخير سواء مثله في: «ضرب زيد عمرا»، و«ضرب عمرا زيد»[4]».. قلت: إن كان هذا محل النزاع فلا حجة فيه؛ لأنه إنما ذكره من الجهة التي شابه بها تقديم الفاعل على المفعول أو بالعكس[5] في المثالين، وليس فيه من هذه الجهة إلا الاهتمام، ولا ينفي ذلك الذي اختص بها إذا تقدم على العامل، وهي الحصر،

---

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي «البحر المحيط» لأبي حيان: «ضرب زيدًا عمرو»، وفي ١: «ضرب عمرو زيدًا»، وأظن هذا الأخير وهما.

(٢) «الكتاب» لسيبويه (١/ ٣٤).

(٣) «الكتاب» لسيبويه (١/ ٨٠-٨١).

(٤) هكذا المثال في «الكتاب»، وفي ١: «ضرب عمرو زيدا»، وفي ٣ و ٤: «ضرب زيدا عمرو».

(٥) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «العكس» بدون باء الجر.

ويمكن تنزيل كلام سيبويه على[1] أن الاهتمام والعناية في التقديم والتأخير سواء بالنسبة إلى الإسناد الواقع في الكلام وربط الفعل بالفاعل والمفعول، لا بالنسبة إلى ما يلمح من معنى آخر زائد على ذلك، وفي كلامه ما يشير إلى ذلك حيث قال: «كأنهم يقدمون الذي شأنه أهم لهم، وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعا يهمانهم»[2]، فانظر كيف أثبت زيادة معنى في التقديم، وأتى بأفعل التفضيل؟، فإذا أنزلت كلامه الأول والثاني على هذا التقدير، وجعلت استواء التقديم والتأخير بالنسبة إلى الإسناد الحاصل، وأن ذلك لا تتغير دلالته عند التقديم والتأخير، إلا أن التقديم يفيد زيادة في الاهتمام.. عرفت أنه ليس في كلامه هذا ما يمنع من إفادة الاختصاص عند تأخير العامل، فإنا لا نمنع أن التقديم والتأخير سواء بالنسبة إلى ربط الفعل بالفاعل والمفعول، وإنما المدعى قدر زائد على ذلك، ومن العجب أن أبا حيان ذكر كلام سيبويه الثاني[3] عقب كلامه الأول مؤيدا له، مقررا بهما امتناع الاختصاص[4].

ومما استدل به بعض المتأخرين على عدم إفادة الحصر وقوع

(١) كلمة «على» من ٤، وليست في ١ و ٣.

(٢) «الكتاب» لسيبويه (١/ ٣٤).

(٣) كلمة «الثاني» من ١ و ٤، وليست في ٣، ولا بد منها؛ لأن الإشارة إلى نص سيبويه في «باب ما يكون فيه الاسم مبنيا على الفعل».

(٤) انظر «البحر المحيط» لأبي حيان (١/ ٦٨).

الأمرين في القرآن، نحو: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرٜىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ﴾ [هود: ٤١]، وقال تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١]، ونظائرها كما سبق في ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ﴾ [الزمر: ٢]، ﴿بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ﴾ [الزمر: ٦٦].

ونحن نقول: كل منهما فصيح في بابه، ولا يكاد التقديم فيه يقوم مقام التأخير ولا العكس، بل فيهما ما يرشد إلى الاختصاص، فإن قوله: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ لا يمنع أن تقرأ بغير الاسم، وقوله: {بسم الله مجراها} يمنع أنها تجري إلا باسمه.

وقال صاحب «**الفلك الدائر**» (**٢٣٩**): «الحق أنه لا يدل على الاختصاص إلا بالقرائن، وإلا فقد كثر في القرآن التصريح به مع عدمه، كقوله: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ﴾ [طه: ١١٨] ولم يكن ذلك مختصا به، فقد كانت حواء كذلك».

[الحصر والاختصاص]

(ص):

والاختصاص الحصر، خلافا للشيخ الإمام حيث أثبته، وقال: ليس الحصر[(١)].

(ش):

اشتهر في كلام البيانيين أن تقديم المعمول يفيد الاختصاص، ويفهم كثير من الناس من الاختصاص الحصر، فإذا قلت: «زيدا ضربت» يقول معناه: «ما ضربت إلا زيدا»، وخالفهم والد المصنف وقال[(٢)]:

«الفضلاء لم يذكروا في تقديم المعمول إلا لفظ الاختصاص، منهم الزمخشري في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] وغيرها.

والحق أنهما متغايران، والفرق بينهما أن الاختصاص افتعال من الخصوص[(٣)]، والخصوص مركب من شيئين: أحدهما: عام

(١) كذا في ١ و ٤ و«الغيث»، وفي ٣ أقحم كلمة «هو» ليصير «هو الحصر» كما في «شرح المحلي»، وظني به أنه من تصرف بعض القراء.

(٢) ذكر المصنف في «رفع الحاجب» (٤/٢٤-٢٥) أن والده صنف في هذه المسألة مصنفًا سماه «الاقتناص في الفرق بين الحصر والاختصاص»، ثم أورد عنه نحوًا مما أورده الشارح، وأورد نحوه وبأوسع منهما في «فتاوى السبكي» (١/١٢-١٣).

(٣) كذا في ١ و«الغيث»، وفي ٣: «الخصوصية».

مشترك بين أشياء، والثاني: معنى ينضم إليه يفصله عن غيره كـ«ضرب زيد»، فإنه أخص من مطلق الضرب، فإذا قلت: «ضربت زيدا» أخبرت بضرب عام وقع منك على شخص خاص، فصار ذلك الضرب المخبر به خاصا لما انضم إليه منك ومن زيد، وهذه المعاني الثلاثة - أعني: مطلق الضرب، وكونه واقعا منك، وكونه واقعا على زيد - قد يكون مقصود المتكلم لها ثلاثتها على السواء، وقد يرجح قصده لبعضها على بعض، ويعرف ذلك بما ابتدأ كلامه، فإن الابتداء بالشيء يدل على الاهتمام به، فإذا قلت: «زيدًا ضربت» علم أن خصوص الضرب على زيد هو المقصود، ولا شك أن لكل مركب من خاص وعام جهتين، فقد يقصد من جهة عمومه، وقد يقصد من جهة خصوصه، فقصده من جهة خصوصه هو الاختصاص، وأنه هو الأهم عند المتكلم، وهو الذي قصد إفادته للسامع من غير تعرض ولا قصد لغيره بإثبات ولا نفي.

وأما الحصر فمعناه: إثبات المذكور ونفي غيره، وهو زائد على الاختصاص، وإنما جاء هذا في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] للعلم بأنه لا يعبد غير الله، لا من موضوع اللفظ، ألا ترى أن بقية الآيات لم يطرد فيها ذلك، فإن قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ﴾ [آل عمران: ٨٣] لو جعل في معنى: «ما يبغون إلا غير دين الله»، وهمزة الإنكار داخلة عليه.. لزم أن يكون المنكر الحصر، لا مجرد

بغيهم غير دين الله، ولا شك أن مجرد بغيهم غير دين الله منكر، وكذلك بقية الآيات إذا تأملتها». انتهى ملخصا.

وحاصله: أن الاختصاص: إعطاء الحكم للشيء والسكوت عما عداه، والحصر: إعطاء الحكم للشيء والتعرض لنفيه عما عداه، ففي الاختصاص قضية واحدة، وفي الحصر قضيتان.

وقد يحتج للتغاير بقوله تعالى: ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ١٠٥، آل عمران: ٧٤]، فإنه لا يجوز أن يقال بحصر رحمته؛ لأنه لا يمكن حصرها.

(ص):

مسألة: [(انما) بالكسر والفتح]

«إنما» قال الآمدي وأبو حيان: لا تفيد الحصر، وأبو إسحاق الشيرازي والغزالي وإلكيا والإمام والشيخ الإمام: تفيد فهما، وقيل: نطقا.

(ش):

اختلف الأصوليون في «إنما» هل تفيد الحصر؟، فقيل: لا تفيد، وقيل: تفيد، واختلف القائلون به: هل هو منطوق أو مفهوم؟.

والقول بأنها لا تفيد هو رأي الآمدي، وإنما تفيد تأكيد الإثبات(١).

واختاره الشيخ أبو حيان، وكان يقول: «إنها لا تدل على الحصر بالوضع، كما أن الحصر لا يفهم من أخواتها التي كُفّت بـ«ما»، فلا فرق بين: «لعل زيدا قائم» و«لعلما زيد قائم»، وكذلك: «إن زيدا قائم»، و«إنما زيد قائم»، وإذا فهم حصر فإنما يفهم من سياق

(١) انظر «الإحكام» (٣/ ١٢١)، وفي ٣ هنا زيادة جملة نصه: «وهو قضية كلام ابن دقيق العيد، فإنه قال: إن دل السياق والمقصود من الكلام على الحصر في شيء مخصوص.. قيد به، وإن لم يدل عليه.. فاحمل الحصر على الإطلاق، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ﴾ [الرعد: ٧]، فإن الرسول ﷺ لا ينحصر في النذارة، بل له أوصاف جميلة كثيرة كالبشارة وغيرها، ولكن مفهوم الكلام يقتضي حصره في النذارة لمن لا يؤمن».
وظني أن الشارح حذف هذه الفقرة من أصل كتابه بعد، ولذلك ليست في ١ و ٤، وسببه أن مضمونه في غير محل النقاش، وأصل هذا الكلام في «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام» (١/ ٩) عند شرح أول حديث فيه.

الكلام، لا أن «إنما» دلت عليه»، واشتد نكيره على من يخالفه، ونقله عن البصريين[١].

وفيه نظر، فإن الأزهري من أئمة اللغة نقل في كتابه «الزاهر» (٣٤١) عن أهل اللغة أن «إنما» تقتضي إيجاب شيء ونفي غيره، كقولك: «إنما المرء بأصغريه» أي: كماله بهذين العضوين، لا برِوائه ومنظره.

والقول بأنها تفيد من جهة المفهوم قال به الشيخ أبو إسحاق ومن ذكره المصنف.

وفيه نظر، فإن الغزالي نقل عن القاضي أنه ظاهر في الحصر ومحتمل للتوكيد، ثم قال: «وهو المختار»[٢]، ووافقه إلكيا، والذي في «التقريب» (٣/ ٣٦٠-٣٦١) للقاضي أنها محتملة لتأكيد الإثبات ومحتملة للحصر، وزعم أن العرب استعملتها لكل من الأمرين، ثم قال: «ولا يبعد أن يقال: ظاهرة في الحصر»[٣].

وقال السكاكي: «ليس الحصر في «إنما» من جهة أن «ما» للنفي كما يفهمه من لا وقوف له على علم النحو، يريد به طريقة الرازي

---

(١) انظر «البحر المحيط» لأبي حيان (١/ ٢٦٥).

(٢) «المستصفى» (٣/ ٤٤٠).

(٣) قلت: هذا لا يتعارض مع نقل الغزالي عنه، بل يؤيده، وقد سبق الغزالي في نقله عن القاضي شيخه إمام الحرمين في «التلخيص» (٢/ ٢٠٣)، والظاهر أن الذي أوقع الشارح في دعوى عدم دقة الغزالي في نقله اتباعه للمصنف في «رفع الحاجب» (٤/ ١٤)، والله أعلم.

والبيضاوي؛ لأنها لو كانت للنفي لكان لها صدر الكلام، وإنما هي «ما» الكافة لـ«إن» عن العمل»، ثم حكى عن علي بن عيسى الربعي واستلطفه أن «إن» لتوكيد إثبات المسند للمسند إليه، و«ما» يؤكده، فيناسب تضمن معنى الحصر(١).

وفيه نظر، إذ لا يلزم الحصر بحصول تأكيد على تأكيد، نحو: «قام القوم كلهم أجمعون»، وكان بعض مشايخنا يقول: أحسن ما يستدل به على الحصر في «إنما» انفصال الضمير بعدها.

وأما احتجاج ابن دقيق العيد بأن ابن عباس فهم الحصر من قوله: «**إنما الربا في النسيئة**»(٢).. ففيه نظر؛ لأن ابن عباس روى الحديث بهذا اللفظ، ورواه عن أسامة بن زيد بلفظ: «**ليس الربا إلا في النسيئة**» كما ثبت في «**صحيح مسلم**»(٣)، وهذه الصيغة الثانية صيغة حصر بالإجماع، فما المانع أن يكون ابن عباس إنما فهمه من

(١) انظر «مفتاح العلوم» (٢٩١)، والربعي: أبو الحسن، علي بن عيسى بن الفرج بن صالح، الربعي، الزهيري، أحد أئمة النحويين وحذّاقهم، أخذ عن أبي سعيد السيرافي، وهاجر إلى شيراز فأخذ عن أبي علي الفارسي ولازمه عشرين سنة، فقال له أبو علي: «ما بقي شيء تحتاج إليه، ولو سرت من الشرق إلى الغرب لم تجد أعرف منك بالنحو»، ثم رجع إلى بغداد فأقام بها إلى أن مات سنة عشرين وأربعمائة عن نيف وتسعين سنة.

(٢) انظر استدلال ابن دقيق في «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام» (١/ ٩).

(٣) اللفظ الأول أخرجه مسلم (١٥٩٦) من حديث ابن عباس عن أسامة بن زيد رضي الله عنهم، وفي بعض طرقه: «لا ربا فيما كان يدا بيد»، وأما نص الحديث الثاني فلم أجده عند مسلم، وإنما أخرجه البخاري (٢١٧٨) بلفظ: «لا ربا إلا في النسيئة».

هذه الصيغة المتفق عليها، لا من[١] صيغة (إنما) المختلف فيها؟، ومِثلُ الشيخ على تحقيقه وتدقيقه لا يسامح بتساوي الصيغتين.

والقول بأنها منطوق حكاه الشيخ أبو إسحاق في «التبصرة» (**٢٣٩**) عن القاضي أبي حامد المروزي، قال: «مع نفيه لدليل الخطاب»[٢].

وتظهر فائدة الخلاف فيما لو قال: «إنما قام زيد» ثم قال: «وعمرو» فهل يكون قوله: وعمرو تخصيصا أو نسخا؟، فمن قال أنه بالمنطوق يدل على عدم قيام غيره.. كان نسخا، ومن قال أنه بالمفهوم.. كان تخصيصا.

(ص):

وبالفتح الأصح أن حرف[٣] «أن» فيها فرع المكسورة، ومن ثَمّ ادعى الزمخشري إفادته الحصر.

(ش):

ما تقدم في «إنما» بكسر «إن»، أما المفتوحة.. فزعم الزمخشري في الكلام على قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الأنبياء: ١٠٨] إفادتها القصر[٤]، وجعل المصنف

(١) كلمة «من» في ٤، وسقطت من ١ و ٣.

(٢) قلت: وعبارته في «اللمع» (١٠٧) تحتمل موافقته، وإن كان ظاهره المخالفة.

(٣) كلمة «حرف» من ٣، وليست في ١ و ٤.

(٤) «الكشاف» (٦٨٨).

مأخذَه البناءَ على أصل نحوي، وهي أنها فرع المكسورة، وهو الأصح، وقيل: المفتوحة أصل، وقيل: كل منهما أصل بنفسه، هكذا حكى ابن الخباز النحوي الأقوال الثلاثة.

ومن ههنا يستنكر على الشيخ أبي حيان دعواه أن الزمخشري تفرد بهذه المقالة، وأنه لا يعرف القول بذلك إلا في «إنما» بالكسر[١]، وهذا مردود، فإنها فرعها، ولهذا قال سيبويه في «باب إن وأخواتها»: «باب الأحرف الخمسة»[٢]، فعد «إن» و«أن» واحدة، وإذا كانت المفتوحة فرع المكسورة فكل حكم ثبت للأصل ثبت للفرع ما لم يمنع مانع.

واعترض عليه أيضا بأن دعوى الحصر فيها باطل؛ لاقتضائها أنه لم يوح إليه سوى التوحيد[٣]، وهو عجيب من وجهين:

أحدهما: أن الزمخشري يلتزم ذلك بناء على رأيه الفاسد في الاعتزال من إنكار الصفات، بل لعل هذا هو مأخذه في دعوى الحصر.

وثانيهما: أن هذا حصر مقيد، فإن الخطاب مع المشركين، والمعنى: ما أوحي إلي في أمر الربوبية إلا التوحيد لا الإشراك، ويسميه البيانيون «قصر قلب» لقلب اعتقاد المخاطب.

---

(١) «البحر المحيط» لأبي حيان (١٩/ ١٧٩).

(٢) «الكتاب» لسيبويه (٢/ ١٣١ و ١٤٧).

(٣) «البحر المحيط» لأبي حيان (١٩/ ١٧٩).

(ص):

مسألة: [اللطف في حدوث الموضوعات اللغوية]

من الألطاف حدوث الموضوعات اللغوية ليعبر عما في الضمير، وهي أفيد من الإشارة والمثال وأيسر.

(ش):

وجه كونه من الألطاف: حاجة الخلق إلى إعلام بعضهم بعضا ما في ضمائرهم من أمر معاشهم للمعاملات[١]، وأمر معادهم لإفادة المعرفة والأحكام، فوضع لهم الألفاظ لمعانيها، ووقفهم عليه على قول التوقيف، أو جعلهم قادرين على وضع الألفاظ لمعانيها على قول الاصطلاح، ولهذا عبر المصنف بـ«الحدوث» لينبه على أنه لطف على كلا القولين، بخلاف تعبير ابن الحاجب بـ«الإحداث»، فإنه يوهم التخصيص بالتوقيف[٢].

ثم إنه جعل ذلك بالنطق دون الإشارة والمثال؛ لكونه أفيد وأسهل[٣].

---

(١) قال العراقي: «فإن الإنسان لا يستقل بجميع ما يحتاج إليه».

(٢) قال العراقي: «بل التعبير بالإحداث أولى، فإنه مصدر «أحدث»، واللطف حاصل سواء قلنا إن الله تعالى أحدثها أو البشر لإقدارهم عليها، وأما الحدوث فإنه مصدر «حدث»، وهو فعل لازم غير منسوب إلى محدث».

(٣) قال العراقي: «واعلم أن تعبير المصنف وغيره بـ«أفيد» لا يستقيم، فإن صيغة «أفعل» إنما يصاغ من فعل ثلاثي، وفعل «أفيد» «أفاد»، وهو رباعي».

أما كونه أفيد.. فلأن اللفظ يعم كل موجود ومعدوم، بخلاف الإشارة، فإنها للموجود، وبخلاف المثال، وهو أن يجعل لما في الضمير شكلا، فإنه أيضا كذلك؛ لأنه يعسر - بل يتعذر - أن يجعل لكل شيء مثال يطابقه.

وأما كونه أيسر.. فلأنه يوافق الأمر الطبيعي؛ لأن الحروف كيفيات تعرض للنفَس الضروري، ولا شك أن الموافق للأمر الطبيعي أسهل من غيره، فخفّت المؤنة وعمت الفائدة.

(ص):

وهي الألفاظ الدالة على المعاني.

(ش):

الضمير راجع إلى الموضوعات اللغوية، و«**الألفاظ**» جنس قريب، فيخرج ما دل على معنى وليس بلفظ كالخط والعقود والإشارة، فلا يكون شيء منها لغة، والمراد بالألفاظ كل ما كان ملفوظا به حقيقة أو حكما، لتدخل الضمائر المستترة في الأفعال، فإنها ملفوظ بها حكما، بدليل إسناد الفعل إليها وجواز تأكيدها والعطف عليها، وخرج بـ«**الدالة على المعاني**» المهملات.

ودخل في هذا الحد المفرد والمركب[1]، إذ[2] اللغة تطلق على الجميع، وعلم منه أن دلالة الألفاظ المركبة على معانيها وضعية،

(١) زاد في ٣ هنا كلمة «حكماً»، وليست في ١ و ٤.

(٢) كذا في ٣، وفي ١ و ٤: «أي».

وسيذكره المصنف في «باب الأخبار».

وهذا التعريف أحسن من قول ابن الحاجب: «كل لفظ وضع لمعنى»، لما في «**كل**» من الإشكال[1].

(١) قال المصنف في «رفع الحاجب» (١/ ٣٥٠): «إن «الكل» لا يذكر في الحد؛ لأن الحد للماهية، ولا يدخل فيها عموم، وصدقه على كل فرد لا بصيغة العموم».

[طرق معرفة الموضوعات اللغوية]

(ص):

وتعرف بالنقل تواترًا أو آحادًا، وباستنباط العقل من النقل، لا بمجرد العقل.

(ش):

يعرف وضع اللفظ للمعنى بطريق الحصر: إما بالنقل الصرف، أو العقل الصرف، أو المركب منهما.

فأما العقل الصرف.. فلا مدخل له في ذلك، فإنه لا يستقل بالأمور الوضعية.

وأما النقل الصرف.. فهو إما متواتر كالسماء والحر والبرد ونحوهما مما لا يقبل التشكيك، وهو يفيد القطع، وإما آحاد كالقرء ونحوه، وهو يفيد الظن، فيتمسك به في المسائل الظنية، دون القطعية.

وأما المركب منهما.. كما إذا نقل لنا أن الجمع المعرف بالألف واللام يدخله الاستثناء، ونقل إلينا أن الاستثناء إخراج بعض ما يتناوله اللفظ، فإن العقل يدرك بذلك أن الجمع المحلى بالألف واللام للعموم.

وكان الشيخ زين الدين الكَتاني يعترض على هذا المثال بأن المقدمتين نقليتان، وإذا تركب الدليل من مقدمتين نقليتين لم يصح أن يقال: إنه مركب من العقل والنقل، إنما غايته أن العقل يفطن لنتيجتهما.

وهذا مردود، فإن الدليل ليس مركبا من نقليتين ضرورة عدم تكرر الحد الأوسط فيهما، وإنما هو مركب من مقدمة نقلية محضة، وهي الاستثناء إخراج بعض ما يتناوله اللفظ، ومقدمة عقلية لازمة لمقدمة أخرى نقلية، وهي أن كل ما دخله الاستثناء عام، لأنه لو لم يكن عاما لم يدخل المستثنى فيه، ثم جعلت هذه القضية كبرى للمقدمة الأخرى النقلية، فصار صورة الدليل هكذا: الجمع المحلى بأل يدخله الاستثناء، وكل ما يدخله الاستثناء عام، ينتج أن الجمع المحلى بـ«أل» عام.

[أقسام اللفظ باعتبار مدلوله]

(ص):

ومدلول اللفظ: إما معنى جزئي، أو كلي، أو لفظ مفرد؛ مستعمل كالكلمة فهي قول مفرد، أو مهمل كأسماء حروف الهجاء، أو مركب.

(ش):

مدلول اللفظ ينقسم إلى أقسام؛ لأن مدلوله إما معنى أو لفظ.

والأول ينقسم إلى جزئي وكلي، [لأنه إما أن يكون المعنى مشتركا بين الأفراد الموجودة أو المتوهمة فهو الكلي كالإنسان والعنقاء، أو لا يكون فهو الجزئي كزيد[(١)]].

والثاني: إما أن يكون اللفظ الذي هو مدلوله مفردا أو مركبا، وكل منهما إما أن يكون مهملا أو مستعملا.

فالأول: الكلمة، فإنه لفظ مدلوله: لفظ مفرد مستعمل، وهو الاسم والفعل والحرف، إنما قال: «**قول**» ولم يقل: «لفظ»؛ لأن القول جنس قريب لاختصاصه بالمستعمل، بخلاف اللفظ، ولهذا لم يقل: «وضع لمعنى مفرد» كما قاله غيره؛ لأن أولئك أخذوا اللفظ جنسا، فاحتاجوا للاحتراز عن المهمل بذكر الوضع، والمصنف لما أخذ القول جنسا وهو خاص بالوضع أغناه عن اشتراط الوضع.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٣، وليس في ١ و ٤.

والثاني: كأسماء حروف التهجي، فإن مدلوله لفظ مفرد مهمل، ألا ترى أن حروف «جلس» لم توضع لمعنى، مع أن كلا منها قد وضع له اسم، فللأول الجيم، وللثاني اللام، وللثالث السين.

والثالث: كلفظ الخبر، فإن مدلوله لفظ مركب مستعمل، نحو: «قام زيد».

والرابع: أن يكون المدلول لفظا مركبا مهملا، وفي كونه موجودًا خلاف حكاه المصنف في «باب الأخبار»، وقد تعرض في «المنهاج» هنا لأقسام المركب[1]، وأهمله المصنف لأنه ذكره في «باب الأخبار».

---

(١) انظر «الإبهاج» (٣/٥٥٣-٥٦٧).

[تعريف الوضع]

(ص):

و«الوضع»: جعل اللفظ دليلا على المعنى.

(ش):

أي: جعله متهيئًا لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على وجه مخصوص، كتسمية الولد «زيدا»، ومنهم من قال: تخصيص الشيء بالشيء، بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثاني، فإنك إذا أطلقت قولك: «قام زيد» فهم منه القيام.

وهذا التعريف الذي ذكره المصنف لأحد أقسام الوضع، وهو اللغوي، وهو مراده، ويطلق باعتبارين آخرين:

أحدهما: على غلبة استعمال اللفظ في المعنى، حتى يصير أشهر فيه من غيره، وهذا هو وضع المنقولات الثلاث: الشرعي كالصلاة، والعرفي العام كالدابة، والعرفي الخاص كالجوهر والعرض عند المتكلمين.

والثاني: أصل الاستعمال من غير غلبة، كقولهم: هل من شرط المجاز الوضع؟.

[مناسبة اللفظ للمعنى في ابتداء الوضع]

(ص):

ولا تشترط مناسبة اللفظ للمعنى، خلافا لعباد حيث أثبتها، فقيل: بمعنى أنها حاملة للواضع على الوضع[(١)]، وقيل: بل كافية في دلالة اللفظ على المعنى.

(ش):

ذهب عباد[(٢)] إلى أن دلالة اللفظ على المعنى لمناسبة طبيعية، وإلا لما كان اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى أولى من غيره.

وخالفه الجمهور، محتجين بصحة الوضع للشيء ونقيضه وضده، ولو كانت المناسبة شرطا لما جاز؛ لأن الشيء الواحد لا يناسب الضدين مناسبة طبيعية.

وأجابوا عن شبهة عباد بأنا إن قلنا أن الواضع هو الله.. فسبب التخصيص هو الإرادة القديمة، وإن كان هو العبد.. فسببه هو خطور ذلك المعنى بباله دون غيره كتخصيص الأعلام بالأشخاص.

---

(١) في ٣ و«شرح المحلي»: «حاملة على الوضع»، وفي ١: «حاملة للواضع»، وجمعت بينهما كما في ٤ و«الغيث».

(٢) هو أبو سهل، عباد بن سلمان، الصيمري، البصري، المعتزلي، من أصحاب هشام الفوطي، يخالف المعتزلة في أشياء اخترعها لنفسه، ولم أتمكن من معرفة تاريخ وفاته.

والنقل عن عباد مختلف، فقيل: إنه أثبتها بمعنى أنها - أي: المناسبة - حاملة على الوضع، سواء كان الواضع هو الله أو غيره، وهو قضية نقل الآمدي[١]، وقيل: بل تلك المناسبة كافية في دلالة اللفظ على المعنى من غير افتقار إلى الوضع لما بينهما من المناسبة الطبيعية، وهو قضية نقل «**المحصول**» (١/ ١٨١)[٢].

وتردد الصفي الهندي في حمل مذهب عباد على هذين الوجهين وقال[٣]: «إن أراد الأول.. فهو قريب، لكن لا يمكن ادعاؤه في كل الألفاظ واللغات، لأنا نعلم بالضرورة أن ما يلمحونه من المناسبة بين حروف الألفاظ ومعانيها غير مرعي في كل الألفاظ واللغات، وعلى هذا فإفساد الآمدي مذهبه بأنا نعلم أن الواضع في ابتداء الوضع لو وضع لفظ الوجود للعدم أو بالعكس لما كان ممتنعا.. غير مستقيم، إذ الخصم لا يقول: إن ذلك ممتنع على هذا التقدير، بل غايته أنه يلزم الترك[٤] بالمناسبة الطبيعية، وهو غير ممتنع، قال: وإن أراد الثاني.. فهو معلوم الفساد بالضرورة»، يعني: لأنه لو كان كذلك لعلم كل أحد جميع اللغة لعدم الاختلاف في دلالة الذات.

(١) انظر «الإحكام» (١/ ١٠١) حيث جعل محل النزاع في «أن ما وضع من الألفاظ الدالة على معانيها هل هو لمناسبة طبيعية بين اللفظ ومعناه أم لا؟».

(٢) حيث جعل محل النزاع في «كون اللفظ مفيدا للمعنى لذاته أو بالوضع، سواء كان الوضع من الله تعالى أو من الناس أو بعضه من الله تعالى وبعضه من الناس».

(٣) «نهاية الوصول» (١/ ٧٦).

(٤) كذا في ١ و ٤ والأصل المنقول منه، وفي ٣: «القول».

ولعل عبادا يدعي ما يدعيه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ ومدلوله في الوضع، وإلا فبطلانه ضروري.

تنبيهان

الأول: جعل الخلاف في الاشتراط وعدمه قد يناقش فيه، وإنما مذهب عباد أن إفادة اللفظ المعنى لذاته، وقد أنكر الأصفهاني في «**شرح المحصول**» على من حمل مذهب عباد على أن شرط وضع اللفظ بإزاء المعنى المناسبة الذاتية وقال: المذاهب لا تنقل بالاحتمال، والمنقول عنه ما ذكرنا، ثم ذلك باطل بالضرورة، فإنه يمكننا وضع ألفاظ لمعان من غير مراعاة المناسبة الذاتية قطعا، ولو كان شرطا لما أمكن.

الثاني: قد يستشكل محل الخلاف، فإنا إذا قلنا أن اللغة توقيفية.. فينبغي ألا يشترط قطعا، وإنما يتجه الخلاف في أنه هل يخلو الوضع عن المناسبة أم لا؟ لأن الواضع حكيم، كما في نظيره من الخلاف في أن الأحكام هل تعلل بالمصالح أم لا؟، وإذا قلنا: اصطلاحية.. فينبغي أن يشترط قطعا، فأين الخلاف، وجواب هذا يعلم من تحقيق(١) الخلاف عن عباد.

وقد عبر الطرطوشي بعبارة حسنة تزيل الإشكال فقال: الخطاب إنما يفيد بالمواطأة والمواضعة، وليس يفيد لذاته ولا لصفة هو في العقل عليها، ألا ترى أن سامعه إذا لم يعرف المواطأة لم

---

(١) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «تخصيص».

يستفد به شيئا.

[ما وضع له اللفظ]

(ص):

واللفظ موضوع للمعنى الخارجي لا الذهني خلافا للإمام، وقال الشيخ الإمام: للمعنى من حيث هو.

(ش):

اختلف في أن اللفظ وضع لماذا؟ على مذاهب:

أرجحها: أنه موضوع للمعنى الخارجي؛ أي: الموجود في الخارج، وبه جزم الشيخ أبو إسحاق في «**شرح اللمع**» (١/ ١٨٦)؛ لأنه به تستقر الأحكام، ونصره ابن مالك في كتاب «**الفيصل على المفصل**».

والثاني: للمعنى الذهني؛ أي: سواء طابق الخارج أم لا، واختاره الإمام فخر الدين والبيضاوي[1]، لدوران الألفاظ مع المعاني الذهنية وجودا وعدما، فإن الإنسان إذا رأى شبحا من بعيد تخيله طللا سماه طللا، فإذا رآه يتحرك ظنه شجرا سماه شجرا، ثم لما قرب منه ورآه رجلا سماه رجلا.

وهذا ضعيف؛ لأن اختلاف الألفاظ للمعاني الذهنية إنما هو

---

(١) انظر «المحصول» (١/ ٢٠٠) و«الإبهاج» (٣/ ٤٩٠).

لاعتقاد أنها في الخارج كذلك، لا لمجرد اختلافها في الذهن، فلا يدل على أنها موضوعة بإزاء المعاني الذهنية فقط، ويلزم من أنه لم يوضع لما في الخارج أن تكون دلالة اللفظ على ما في الخارج ليست مطابقة ولا تضمنا.

والثالث: أنه موضوع للمعنى من حيث هو أعم من الذهني والخارجي، وهذا ما ذهب إليه والد المصنف، ورد مذهب الإمام إليه، وأفرد المسألة بالتصنيف[1].

---

(١) قال المصنف في «منع الموانع» (٢٩٤-٢٩٥): «صنف في المسألة تصنيفاً لطيفاً أودعه تحقيقات جرت عادته باستخراجها من أبكارها، وتدقيقات شأنه استنزالها من أوكارها، وقال بعد الرد على الإمام ما نصه: «وينبغي أن يقال: الألفاظ موضوعة للحقائق من حيث هي هي، وهي من حيث هي أعم من أن تكون في الذهن أو الخارج، وأظن ذلك هو رأي الإمام».

قال: «واعلم أن هنا مراتب:

إحداها: الحقيقة من حيث هي هي، أعني: نفس المعنى.

والثانية: ذلك المعنى بقيد كونه في الخارج.

والثالثة: ذلك المعنى بقيد كونه في الذهن.

فالمعنى الأول: يصح الوضع له؛ لحصوله في الذهن وفي الخارج، وهو معنى كلي صادق على جميع الأفراد الذهنية والخارجية، وهذا هو المختار.

والمعنى الثاني: يصح الوضع له أيضاً محمولاً على أن الواضع وضع لذلك الفرد الخارجي ولكل ما أشبهه، أو وضع للقدر المشترك بين الأفراد الخارجية بقيد كونه في الخارج.

وكلام الشيخ أبي إسحاق محتمل لهذا ولهذا، وكلام النحاة في النكرة يشهد للأول.

والمعنى الثالث: يصح الوضع له أيضاً محمولاً على الاحتمالين اللذين ذكرناهما في المعنى الثاني؛ لأن الصورة الذهنية كالصورة الخارجية، قد يوجد مع كل ما

والحق أن دلالته على المعاني الخارجية إنما هو بتوسط دلالتها على المعاني الذهنية، ودلالتها على المعاني الذهنية بغير وسط، وينبغي تنزيل كلام الإمام عليه، وأنه أراد أنها لم توضع للمعاني الخارجية ابتداء، لا أنها غير مقصودة أصلا، فإن ذلك باطل؛ لأن المخبر إذا أخبر غيره بقوله: «جاء زيد» فمقصوده الإخبار بمجيء زيد في الخارج.

أشبهها من الصور الذهنية وقد ينتزع من بينها قدر مشترك من أفراد الصور الذهنية الحاصلة في أشخاص متعددين، أو في شخص واحد في أوقات.

أما الصورة الواحدة في الشخص الواحد في الوقت الواحد فهي جزئية، فلو وضع لها اسم بخصوصها كان علماً ولم يكن من أسماء الأجناس، وكذلك الصورة الخارجية الواحدة، لو وضع لها اسم كان علماً كزيد وبكر، وكلامنا إنما هو في أسماء الأجناس».

قال المصنف: «ثم تكلم على أن اختياره للمعنى الأول منها إما أن يكون قولاً مستقلاً له اخترعه، وإما أن يرد إليه كلام الإمام».

[ليس لكل معنى لفظ يدل عليه]

(ص):

وليس لكل معنى لفظ، بل لكل معنى محتاج إلى اللفظ.

(ش):

لا يجب أن يكون لكل معنى من المعاني لفظ موضوع بإزائه، وهو ظاهر، فإن أنواع الأرابيح كثيرة، مع أنهم لم يضعوا لها ألفاظا توازيها، وأيضا كان يلزم انتفاء المجاز المعلوم ثبوته ضرورة.

واستدل في «**المحصول**» (١/١٩٧-١٩٨) بأن المعاني غير متناهية، والألفاظ متناهية، لتركبها من الحروف المتناهية، والمركب من المتناهي يجب أن يكون متناهيا.

وقد يمنع عدم تناهي المعاني، فإن المعقول متناه، وبه صرح الإمام في «مسألة المشترك»[1].

---

(١) يشير إلى قوله في مسألة الاشتراك من «المحصول» (١/٢٦٢-٢٦٣): «الأمور التي يقصدها المسمون بالتسمية متناهية؛ فإنهم لا يشرعون في أن يسموا كل واحد من الأمور التي لا نهاية لها، فإن ذلك مما لا يخطر ببالهم، فكيف يقصدون تسميتها، بل لا يقصدون إلا إلى تسمية أمور متناهية»، قلت: وهذا لا يعارض ما ذكره في مبحث ما وضع له اللفظ، بل إنه صرح بهذا هناك أيضًا حيث قال: «إن الوضع لا يكون إلا بعد التعقل، وتعقل أمور غير متناهية على التفصيل محال في حقنا»، وإنما التي نفى تناهيها «المعاني التي يمكن أن يعقل كل واحد منها»، فتأمل، والله أعلم.

ثم قال الإمام: «فإذا ثبت هذا فالمعاني قسمان:

أحدهما: ما تشتد الحاجة إلى التعبير عنه، فيجب الوضع له لأجل الإفهام بالمخاطبة.

والثاني: ما لا تشتد الحاجة إليه، فيجوز فيه الأمران»، يعني: الوضع وعدمه، أما عدم الوضع فإنه ليس مما يحتاج إليه، وأما الوضع فللفوائد الحاصلة به.

واعلم أن لفظ «**المحصول**» (١/١٩٧): «لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ، بل لا يجوز»، واقتصر في «**الحاصل**» على نفي الوجوب، وفي «**المنتخب**» على نفي الجواز، والمصنف أتى بلفظ يحتملهما.

[المحكم والمتشابه]

(ص):

و«المحكم»: المتضح المعنى، و«المتشابه»: ما استأثر الله تعالى بعلمه، وقد يطلع عليه بعض أصفيائه.

(ش):

في القرآن محكم ومتشابه كما قال تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، وقد كثر الخلاف في معناهما.

والمصنف في تفسير المحكم متابع لابن الحاجب، والمراد بالمتضح: المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال، مأخوذ من «الإحكام» وهو الإتقان(١)، فيدخل فيه النص والظاهر.

وقال ابن السمعاني(٢): «أحسن الأقوال فيه: ما أمكن معرفة المراد بظاهره أو بدلالة تكشف عنه».

وفسر المصنف المتشابه بحكمه، وإلا فهو مقابل المحكم، فيكون ما لم يتضح معناه، فيشمل المجمل وما ظاهره التشبيه، وهو المقصود هنا.

وقد اختلف(٣) في إدراك علم المتشابه:

---

(١) كذا في ١، وفي ٣ و ٤: «الاتفاق».

(٢) «القواطع» (١/ ٤٠٥).

(٣) كذا في ٣، وفي ١ و ٤: «يختلف».

فذهب الأشعري والمعتزلة إلى أنه لا بد أن يكون في جملة الراسخين من يعلمه، ووقفوا على قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، وقال ابن الحاجب[1]: «إنه الظاهر؛ لأن الخطاب بما لا يفهم بعيد».

وقال النووي في «كتاب الأدب» من «**شرح مسلم**» (٢١٨/١٦): «إنه الأصح؛ لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته»، قال: «وقد اتفق أصحابنا وغيرهم من المحققين على أنه يستحيل أن يتكلم الله بما لا يفيد».

وذهب كثير من أصحابنا المتكلمين والفقهاء كالحارث والقلانسي إلى أنه لا يعلم تأويله إلا الله، ووقفوا على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾، قال الأستاذ أبو منصور: وهو الأصح عندنا؛ لأنه قول الصحابة، وقال ابن السمعاني[2]: «إنه المختار على طريقة أهل السنة».

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (١٠٠/٢).

(٢) «القواطع» (٤٠٥/١).

[اللفظ الشائع لا يجوز أن يكون موضوعًا لمعنى خفي]

(ص):

قال الإمام: واللفظ الشائع لا يجوز أن يكون موضوعا لمعنى خفي إلا على الخواص، كما يقول مثبتو الحال: الحركة معنى توجب تحرك الذات.

(ش):

منع الإمام فخر الدين أن اللفظ المشهور المتداول بين الخاصة والعامة في معنى أن يوضع لمعنى خفي جدا، بحيث لا يعرفه إلا الخواص[١].

والغرض من هذه المسألة الرد على مثبتي الأحوال؛ لأنهم يقولون: الحركة معنى يوجب كون الذات متحركة، والمشهور بين الخاصة والعامة أنها نفس الانتقال، لا معنى أوجب الانتقال، فيمتنع أن تكون موضوعة لذلك المعنى، إذ يتعذر تعقله على غير الخواص.

وقد رد عليه الأصفهاني في «شرحه» وقال: «قد يدرك الإنسان معاني خفية لطيفة، ولا يجد لها لفظا دالا عليها؛ لأن ذلك المعنى مبتكر، ويحتاج إلى وضع لفظ بإزائه؛ ليفهم الغير ذلك المعنى، سواء أكان اللفظ من الألفاظ المشهورة أم لا، ولا حجر في

(١) «المحصول» (١/٢٠١-٢٠٢).

الاصطلاحات، والكتب العلمية مشحونة بأمثال هذه الألفاظ، ولا يمكن رده، نعم، إن ادعى الخصم أن هذا اللفظ المشهور موضوع بإزاء ذلك المعنى الخفي أولا.. فممنوع»، قال: «وأسماء الله المقدسة من قبيل القسم الأول، فإن فيها ألفاظا مشهورة، وبإزائها معاني دقيقة غامضة لا يفهمها إلا الخواص».

(ص):

مسألة: [في البحث عن الواضع]

قال ابن فورك والجمهور: اللغات توقيفية علمها الله بالوحي، أو خلق اللغات، أو العلم الضروري، وعزي إلى الأشعري، وأكثر المعتزلة: اصطلاحية حصل عرفانها بالإشارة والقرينة كالطفل، والأستاذ: القدر المحتاج في التعريف توقيفي وغيره محتمل، وقيل: عكسه، وتوقّف كثير، والمختار الوقف عن القطع، وأن التوقيف مظنون.

(ش):

هذه المسألة في البحث عن الواضع، وفيها مذاهب:

أحدها: قول الجمهور أنها توقيفية، وأن الواضع هو الله تعالى، والتعريف إما بالوحي أو الإلهام، بأن علمها بالوحي إلى الأنبياء، أو بخلق أصوات تدل على اللغات وإسماعها لواحد أو لجماعة، أو بخلق علم ضروري في الصدور بصيغ مخصوصة لمعان، فبين العقلاء الصيغ ومعانيها.

قال ابن السمعاني[1]: «فيكون معنى التوقيف أن يلقَّنوا وضع الصيغ على حكم الإرادة والاختيار».

واختاره ابن فارس في كتابه «**فقه العربية**» (٦-٧) واحتج له بالإجماع على الاحتجاج بلغة القوم، ولو كانت اللغة مواضعة

(١) «القواطع» (١/ ٤٢٩).

لم يكن أولئك في الاحتجاج بهم بأولى منا في الاحتجاج بنا لو اصطلحنا على لغة اليوم ولا فرق.

واحتج غيره من النحاة بأنه لو كان اصطلاحا لم يختلفوا، فيقول بعضهم: «مررت بأبيك»، وآخرون: «بأباك»، وأيضا فقد استعملوا أبنية وتركوا غيرها، ولا سبيل إلى الاصطلاح؛ لأنه لم توجد قط أمة ولدت متكلمة، ولا تكلمت حتى علمت[1]، حكاه ابن خروف في «**شرح سيبويه**» وقال: الأقرب أنه إلهام من الله تعالى.

وهذا المذهب عزاه جماعة إلى الأشعري، وإنما لم يجزم المصنف بنسبته إليه لما سنذكره، ولكنه عزاه لأكابر أصحابه كابن فورك، وقد رأيته في كتابه فقال: «الذي يصح من ذلك قول من قال: إنه توقيف؛ وذلك أنه لو وقع اصطلاحا لم يقع كذلك إلا بلغة أخرى أو إشارة أو كتابة أخرى، وكان يحتاج من الاصطلاح مثل ما يحتاج إليه ما وراءها، إلى أن ينتهي إلى أمر غير مصطلح عليه، فيؤول الأمر فيه إلى التوقيف»[2].

والثاني: وعليه أكثر المعتزلة أنها اصطلاحية، بمعنى أن واحدا من البشر أو جماعة وضعها، وحصل التعريف للباقين بالإشارة والقرائن، كتعريف الوالدين لغتهما للأطفال.

وفسر ابن السمعاني الاصطلاح بـ«أنه لا يبعد أن يحرك الله

---

(١) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «ولدت».

(٢) انظر «مجرد مقالات الأشعري» لابن فورك (٤٢).

نفوس العقلاء لذلك ويعلم بعضهم مراد بعض، ثم يُنشِؤون على اختيار منهم صيغا لتلك المعاني التي يريدونها، ألا ترى أن الإنسان يولد له مولود فينشئ له اسما، وكذا يجوز أن يستحدث صنعة وآلة فيضع للصنعة اسما وللآلة اسما»[1].

الثالث: مذهب الأستاذ أن القدر المحتاج إليه منها في التعريف توقيفي، والباقي محتمل للتوقيف وغيره، كذا حكاه ابن برهان والآمدي وغيرهما[2]، والذي في «**المحصول**» و«**المنهاج**» عنه أن الباقي مصطلح، مع أنه في «**المحصول**» عند الاستدلال عليه حكى الأول[3]، وهذا هو الصواب كما رأيته في كتابه، وعلى هذا فيكون مذهبه مركبا من [الوقف و[4]]التوقيف.

الرابع: عكسه، وهو يفهم أن القدر المحتاج إليه اصطلاحي والباقي محتمل، لكن الذين حكوا هذا المذهب قالوا: إن الباقي مصطلح[5].

---

(١) انظر «القواطع» (١/ ٤٢٩).

(٢) انظر «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١/ ١٢١) و«الإحكام» للآمدي (١/ ١٠٣).

(٣) انظر «الإبهاج» (٣/ ٤٩٦) و«المحصول» (١/ ١٨٢ و ١٨٩)، قلت: الذي أوقع الرازي في الوهم عند حكاية مذهب الأستاذ جمعه إياه مع مذهب من قال بأن بعض اللغات توقيفية وبعضها اصطلاحية، والله أعلم.

(٤) ما بين المعقوفتين من ٤، وليس في النسختين ١ و ٣.

(٥) قال العراقي: «قلت: صوابه توقيفي، وقوله: «مصطلح» سبق قلم، لا أدري من المصنف أو الناسخ، وقوله: «أن القدر المحتاج إليه اصطلاحي» فيه نظر، ومقتضى اللفظ أنه محتمل، والله تعالى أعلم».

والخامس: الوقف، بمعنى أن الجميع ممكن لتعارض الأدلة، وعزاه في «**المحصول**» للقاضي وجمهور المحققين(١).

والسادس: الوقف عن القطع بواحد من هذه الاحتمالات، وترجيح مذهب الأشعري بغلبة الظن، وهذا ما اختاره ابن الحاجب والمصنف(٢).

ويخرج من كلام ابن السمعاني **سابع**: وهو تجويز الكل مع ظهور مذهب الأستاذ؛ فإنه قال: «المختار تجويز كل ذلك»، ثم قال: «والظاهر أن بعضها كان توقيفا من الله على ما نطق به الكتاب، وبعضها كان اصطلاحا وتواطئا»(٣).

ومن المتأخرين من قال: منها ما يقطع فيه بالاصطلاح كالأعلام.

وقيل: إن الأشعري إنما تكلم في الوقوع مع تجويز صدور اللغة اصطلاحا، ولو منع الجواز لنقله عنه القاضي وغيره من أصحابه.

---

(١) الذي وجدته في «المحصول» (١/١٨٢) نسبته إلى جمهور المحققين، ولم أجد فيه نسبته للقاضي، لكن القاضي صرح باختياره في «التقريب» (١/٣٢٠)، وانظر «التلخيص» لإمام الحرمين (١/١٧٥).

(٢) انظر «الإبهاج» (٣/٤٩٨) و«رفع الحاجب» (١/٤٤١)، وقال الآمدي في «الإحكام» (١/١٠٣): «الحق أن يقال: إن كان المطلوب في هذه المسألة يقين الوقوع لبعض هذه المذاهب.. فالحق ما قاله القاضي أبو بكر؛ إذ لا يقين من شيء منها على ما يأتي تحقيقه، وإن كان المقصود إنما هو الظن - وهو الحق -.. فالحق ما صار إليه الأشعري؛ لما قيل من النصوص لظهورها في المطلوب».

(٣) انظر «القواطع» (١/٤٢٨-٤٢٩).

وذكر إمام الحرمين الخلاف في الجواز ثم قال: «إن الوقوع لم يثبت»[١].

فائدة: تكلموا في فائدة هذه المسألة، فمنهم من نفاها كالأبياري شارح «**البرهان**» وقال: «ذكرها في الأصول فضول»[٢]، ومنهم من قال: فائدتها قلب اللغة[٣].

وقال الماوردي في «**تفسيره**»: «فائدة الخلاف أن من جعل الكلام توقيفا جعل التكليف مقارنا لكمال العقل، ومن جعله اصطلاحا جعل التكليف متأخرا عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام».

---

(١) انظر «البرهان» (١/ ١٧٠-١٧١، ف: ٨٠-٨١).

(٢) انظر «التحقيق والبيان» للأبياري (١/ ٥٠٨-٥١٠)، لكن المقولة إنما حكاه عن بعض الأصوليين، وقائله الإمام الغزالي في «المستصفى» (٣/ ٩).

(٣) قال العراقي: «ورتب بعضهم على هذا ما لو عقد النكاح بحضور الناس على ألفين مريدين بها ألفا، والحق أن الخلاف في اللغات الموجودة هل هي توقيفية أو اصطلاحية، أما اصطلاح اثنين الآن على تسمية الألف ألفين أو الثوب فرسا فلا يجوز قطعا»، و انظر «الإبهاج» (٣/ ٥٠٩-٥١١) و«رفع الحاجب» (١/ ٤٤٤-٤٤٦) و«البحر المحيط» (٢/ ١٨-٢٠).

(ص):

مسألة: [إثبات اللغة بالقياس]

قال القاضي وإمام الحرمين والغزالي والآمدي: لا تثبت اللغة قياسا، وخالفهم ابن سريج وابن أبي هريرة وأبو إسحاق الشيرازي والإمام، وقيل: تثبت الحقيقة لا المجاز.

ولفظ «القياس» يغني عن قولك: محل الخلاف ما لم يثبت تعميمه باستقراء.

(ش):

اتفق الكل على امتناع جريان القياس في أسماء الأعلام؛ لأنها غير معقولة المعنى، والقياس فرع المعنى، فهي كحكم تعبدي لا يعقل معناه، وكذلك على امتناعه في الصفات من اسم الفاعل والمفعول ونحوهما؛ لأن القياس لا بد فيه من أصل، وهو غير متحقق فيها، إذ ليس جعل البعض أصلا والبعض الآخر فرعا أولى من العكس، واطرادها في محالها مستفاد من الوضع لا القياس، فإنهم وضعوا القائم والقاعد بإزاء كل من قام وقعد، وعلى امتناعه فيما ثبت بالاستقراء إرادته للمعنى الكلي، كقولنا: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب.

وإنما محل الخلاف ما إذا أطلقوا اسما مشتملا على وصف، واعتقدنا أن التسمية لذلك الوصف، فأردنا تعدية الاسم إلى محل آخر مسكوت عنه، كما إذا اعتقدنا أن إطلاق اسم الخمر باعتبار التخمير، فعديناه إلى النبيذ، وفيه مذاهب:

أحدها: المنع، وبه قال معظم أصحابنا والحنفية.

وفي ذكر المصنف القاضي من المانعين فائدة، وهي الرد على ابن الحاجب حكايته عن القاضي الجواز، والموجود في «**التقريب**» للقاضي (١/ ٣٦١) المنع، وكذا حكاه عنه المازري وغيره[١].

ومن أدلتهم: أنه ما من شيء إلا وله اسم في اللغة توقيفا، فلا يجوز أن يثبت له اسم آخر بالقياس، كما إذا ثبت لشيء حكم بالنص لم يجز أن يثبت له حكم آخر بالقياس، ولأن الخلاف إنما هو في الأسماء المشتقة، والعرب لا تلتزم طرد[٢] الاشتقاق، فإنهم سموا الدابة لدبيبها، ولم يسموا كل ما يدب دابة، ولأن الخمر ليس في معنى اسمها الإطراب[٣]، وإنما هي من المخامرة أو التخمير، فلو ساغ الاستمساك بالاشتقاق لكان كل ما يخامر العقل وإن لم يطرب[٤] يكون خمرًا.

والثاني: الجواز؛ لأن الاشتقاق في الاسم بمنزلة التعليل، فكأنهم جعلوا المشتق بمنزلة الفرع، والمشتق منه بمنزلة الأصل، والمعنى الذي اشتق لأجله بمنزلة العلة.

(١) انظر «إيضاح المحصول» للمازري (١٥٢) و«التلخيص» لإمام الحرمين (١/ ١٩٤) و«منع الموانع» للمصنف (٤٦٩).

(٢) زاد هنا في ٣: «القياس في»، وليس في ١ و ٤، ولعل حذفه هو الصواب.

(٣) كذا في ١، وفي ٣ و ٤: «الاضطراب».

(٤) كذا في ١، وفي ٣ و ٤: «يضطرب».

وما عزاه المصنف للإمام صحيح، ولا ينافيه قوله في مواضع: «هذا قياس في اللغة فلا نقول به»، فهذا استطراد لا يؤثر فيما ذكره في مظنته؛ ولأن المناظرة قد يرتكب فيها غير المذهب.

[نعم، ما عزاه لابن سريج فيه نظر؛ فإن ابن السمعاني بعد أن سرد أدلة المانعين قال[1]]: «وهذه الأدلة قوية جدا، فالأولى أن نقول: يجوز إثبات الأسامي شرعا، ولا يجوز إثباتها لغة، وهو الذي اختاره ابن سريج، والدليل على جواز ذلك أنا نعلم أن الشريعة إنما سمت الصلاة صلاة لصفة متى انتفت عنها لم تسم صلاة، فنعلم أن ما شاركها في تلك الصفة يكون صلاة، فبان بهذا ثبوت الأسماء الشرعية بالعلل، وإذا ثبت هذا الاسم لمعان جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك المعنى وتسميته بذلك الاسم، وعلى هذا خرجت الأسماء اللغوية ولم يلزم ما ذكروه من [تركهم] اطراد معاني الاسم، وعلى هذا ثبت اسم الخمر للنبيذ شرعا ثم نحرمه بالآية، وثبت للواط اسم الزنا شرعا ثم يجب الحد بالآية، وثبت اسم السارق للنباش شرعا ثم يجب القطع بالآية»[2]. انتهى.

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٣، وفي ١ و ٤: «وما عزاه لابن سريج حكاه ابن السمعاني فقال بعد أن سرد أدلة المانعين»، وهذا السياق لا يطابق المقصود من إيراد كلام ابن السمعاني.

(٢) «القواطع» (١/٤٣٣-٤٣٤)، ومنه الزيادة بين المعقوفتين، وليست في النسخ ١ و٣ و٤.

ويتحصل أربعة مذاهب: المنع، الجواز، إثبات الاسم بالشرع، إثباته باللغة، [والمذهب الآتي[١]].

وفائدة الخلاف في هذه المسألة: أن من أثبت عموم الاسم بطريق القياس اللغوي اندرجت المسميات تحت العموم، ولم يحتج إلى القياس الشرعي وشرائطه، فيدخل تحت قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟﴾ [المائدة: ٣٨]، ومن لم يثبته بالقياس اللغوي احتاج إلى ذلك، وعلى الأول: يقطع النباش بالنص، وعلى الثاني: بالقياس الشرعي على السرقة.

والمذهب الرابع: يجري في الحقيقة لا في المجاز، وهو يخرج من كلام القاضي عبد الوهاب كما قاله المازري[٢]، لأن المجاز أخفض رتبة من الحقيقة، فيجب تميز الحقيقة عليه.

وقوله: «**ولفظ القياس**» يشير إلى الاستغناء عن قول ابن الحاجب: «ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول»[٣]، ووجه الاستغناء عنه: أن لفظ القياس الذي هو موضوع المسألة يعطي ذلك؛ لأن اطراد ذلك في كل ما أسند إليه فعل معلوم بالنص لا بالقياس، وكذلك لم يحتج إلى استثناء الأعلام، فإنه لا يتصور دخول القياس فيها لما سبق.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٤، ولا وجود له في ١ و ٣.

(٢) «إيضاح المحصول» (١٥١).

(٣) انظر «رفع الحاجب» (١/ ٤٢٦).

(ص):

مسألة: [تقسيم اللفظ المفرد باعتبار نسبته إلى المعنى]

اللفظ والمعنى إن اتحدا.. فإن منع تصور معناه الشركة.. فـ«جزئيٌّ»، وإلا.. فـ«كليٌّ».

(ش):

هذه المسألة في تقسيم اللفظ المفرد باعتبار نسبته إلى المعنى، وهو أربعة أقسام:

الأول: أن يتحد اللفظ والمعنى، فإن منع تصور معناه من وقوع الشركة في مفهومه.. فهو «**الجزئي**» كالعلم نحو «زيد» [وغيره من سائر الأعلام[1]]، فإنه لا يشاركه فيه غيره، وإن لم يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه.. فهو «**الكلي**» كالحيوان والإنسان.

واعلم أن الجزئي والكلي بالذات هو ذلك المعنى، وإنما يقال للفظ الدال عليه «كلي» و«جزئي» [تبعا لعروضهما للمعاني[2]] تسمية للدال باسم المدلول.

وغير المصنف قال: «نفس تصور معناه»[3]، وإنما قيد المنع بنفس التصور؛ ليخرج بعض أقسام الكلي، وهو ما تمتنع فيه

(١) ما بين المعقوفتين من ٣، ولا وجود له في ١ و ٤.

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وفي ٣ بدله: «بالعرض والتبعية».

(٣) وبه عبر الهندي في «نهاية الوصول» (١/ ١٢٩).

الشركة لا لنفس مفهومه، بل لأمر خارج عن المفهوم كواجب الوجود، والمصنف حذفه؛ لأنه ظن تمام الحد بدونه، وليس كذلك، فإنه لما أخذ «التصور» في تعريف الكلي والجزئي[١] علمنا أن الكلية والجزئية من عوارض الصور الذهنية، فربما توهم أنه لو كان من الصور الذهنية مالا يمنع الشركة كانت حقيقتها الخارجية كذلك؛ لأن الصور الذهنية مطابقة للخارج، فأزيل هذا الوهم بأن منع التصور الذهني للشركة وعدم منعه ليس بالنظر إلى ذاتها، بل من حيث نفس تصورها، وقوله: «**لا يمنع تصوره من الشركة**» أعم من أن يكون قابلا للشركة أو غير قابل؛ لأن عدم المنع أعم من القبول، وبهذا يظهر حسن التعبير بـ«نفس التصور»؛ لأن المقصود أنه لا يشترط كون الشركة ممكنة عقلا، بل لم ينظر في وضعه إلى الشركة ولا إلى الوقوع في الخارج، فإن الكلي قد لا يقبل الوجود بالكلية كالمستحيل، وقد يقبله ولم يوجد واحد من أفراده كبحر من زئبق، أو وجد واحد إما مع إمكان غيره كالشمس عند من يجوز وجود شمس أخرى، أو امتناع غيره كهي عند من لا يجوزه، كذا قاله الهندي وغيره[٢]، وقال الآمدي في «**رموز الكنوز**»: لفظ الشمس والقمر كليان إلا أن يراد به هذه الشمس وهذا القمر.

---

(١) كلمة «والجزئي» من ٤، وسقطت من ١ و ٣.

(٢) «نهاية الوصول» (١/ ١٣٠).

تنبيهان

الأول: هذا التعريف أحسن من تعريف ابن الحاجب[(١)]؛ فإن الاشتراك ليس بشرط، وتعبير ابن الحاجب يوهم شرطيته، ولا بد أن يلحظ في الجزئي قيد التشخيص والتعيين، فإنه مع انتفاء ذلك لا بد وأن يشتركا ولو في أخص صفات النفس.

الثاني: زاد التستري في حد الكلي: «في حال الإيجاب»، قال: «فإن زيدا يشترك كثيرون في سلبه عن مفهومه مع أنه ليس بكلي»، وفيه نظر؛ لأن تصور معناه غير الحكم عليه بالإيجاب والسلب.

(ص):

«متواطئ» إن استوى، «مشكك» إن تفاوت.

(ش):

ينقسم الكلي إلى «متواطئ» و«مشكك»؛ لأنه إن كان حصول معناه في أفراده على التساوي.. فهو «**المتواطئ**»، كدلالة الإنسان على زيد وعمرو ونحوه، إذ كل فرد من أفراده لا يزيد على الآخر في الإنسانية، فإن الإنسانية التي في زيد مثلا ليست بأشد ولا أولى ولا أقدم منها في عمرو، سمي بذلك؛ لمطابقة كل واحد من أفراده معناه، والمواطأة: الموافقة، وإن كان حصول ذلك المعنى في بعض

---

(١) وعبارته: «إن اشترك في مفهومه كثيرون فهو الكلي،... وإن لم يشترك فجزئي»، انظر «رفع الحاجب» (١/٣٥٥-٣٥٦).

أفراده يتفاوت في مفهومه بشدة أو ضعف، أو تقدم أو تأخر.. فهو «المشكك»، كإطلاق الأبيض على الثلج والعاج ونحوه، فإن البياض الذي في الثلج أشد منه في العاج، سمي مشككا؛ لأنه يشكك الناظر هل هو متواطئ لوحدة الحقيقة فيه، أو مشترك لما بينهما من الاختلاف؟، وجوز الهندي فيه فتح الكاف على أنه اسم مفعول، لكون الناظر يتشكك فيه في ذلك[1].

وقد أورد عليه أن الأبيض مثلا إذا أطلق على الثلج فإما أن يكون استعماله فيه مع ضميمة تلك الزيادة أو لا، فإن لم يكن.. فهو «المتواطئ»، وإن كان.. فهو «المشترك»، فإذا لا حقيقة لهذا القسم المسمى بـ«المشكك»[2].

وأجيب بأن تركيب الشبهين يحدث له طبيعة أخرى، كالخنثى لا ذكر ولا أنثى[3].

---

(١) انظر «نهاية الوصول» (١/ ١٣٨).
قال العراقي: «واعلم أن بعضهم قال: التعبير بالاختلاف أولى من التعبير بالتفاوت، لأنه يدخل فيه ما كان اختلافه بالوجوب والإمكان، كالوجود واجب في حق الله تعالى، جائز في حق غيره، أو بالاستغناء والافتقار كالوجود يطلق على الأجسام مع استغنائها عن المحل، وعلى الأعراض مع افتقارها إليه، ولا يدخل ذلك في التعبير بالتفاوت.
وفيه نظر، فإن الواجب والجائز متفاوتان، والاستغناء والافتقار متفاوتان، فقد دخل هذان القسمان في التعبير بالتفاوت أيضا، والله تعالى أعلم».

(٢) هذا الاعتراض أورده ابن التلمساني في «شرح المعالم في أصول الفقه» (١/ ١٦١).

(٣) وأجاب عنه القرافي في «شرح تنقيح الفصول» (٣٢) بـ«أن ما وقع به

واعلم أنه ربما اتفق في الاسم الواحد بالنظر إلى مسميين؛ التواطؤ والاشتراك من جهتين، كالأسود إذا قيل على شيئين متلونين بالسواد، فإنه مشترك إن جعل لقبا لهما، ومتواطئ إن دل عليهما باعتبار سواديهما.

(ص):

وإن تعددا.. فـ«متباين».

(ش):

القسم الثاني: أن يتعدد اللفظ والمعنى، فهي «الألفاظ المتباينة» كالإنسان والفرس والبقر وغير ذلك من الألفاظ المختلفة الموضوعة لمعان مختلفة، سميت بذلك؛ لتباينها في الدلالة واللفظ[1].

الاختلاف، إن كان من جنس المسمى.. فهو المشكك، فإن زيادة النور نور، أو من غير جنسه.. فهو المتواطئ، فإن العلم والشجاعة وغير ذلك أجناس أخر مباينة للرجولية وليست منها، فوقع الاصطلاح على أن المختلف بجنسه هو المشكك، والمختلف بغير جنسه هو المتواطئ».

وهذا الجواب هو الذي ارتضاه المصنف في «الإبهاج» (٣/٥٣٨)، وأيًّا كان الجواب الصحيح لزم جعله قسمًا مستقلا، قال الشارح في «البحر المحيط» (٢/٥٢): «وأول من قال به ابن سينا».

(١) قال العراقي: «أي: أن كلا من اللفظين لفظه ومعناه غير لفظ الآخر ومعناه». قال: «وعندي في مباينة هذا القسم للذي قبله نظر، فإن الكلي إن أخذ باعتبار معناه وحده من غير نظر إلى لفظ آخر.. فهو «مفرد»، وإن أخذ باعتبار مدلول آخر.. فهو «متباين» بالنسبة إلى ذلك الآخر، كالإنسان فإن معناه مفرد وهو بالنظر إلى الفرس مثلا متباين، فيدخل أحد القسمين في الآخر، فلينظر في ذلك فإني لم أر من تعرض له، والله تعالى أعلم».

(ص):

وإن اتحد المعنى دون اللفظ.. فـ«مترادف».

(ش):

الثالث: **أن يكون اللفظ كثيرًا والمعنى واحد**، فهي «الألفاظ المترادفة»، كالإنسان والبشر لواحد.

قال الآمدي[١]: واتحاد موضوع[٢] المسميات المتعددة لا يوجب الترادف كالسيف والصارم والهندي، بل هي متباينة.

(ص):

وعكسه إن كان حقيقة فيهما.. فـ«مشترك»، وإلا.. فـ«حقيقة» و«مجاز».

(ش):

الرابع: **أن يتحد اللفظ ويتكثر المعنى**، وهو يشتمل على أقسام، لأنه **إن** وضع لمعنيين مختلفين أو أزيد على السوية. فهو «**المشترك**»، كالعين للباصرة والجارية والدينار وغيرها، **وإن** وضع لمعنى، ثم نقل عنه إلى معنى آخر لعلاقة، ولم يغلب استعماله في المنقول إليه.. فهو بالنسبة إلى المعنى الأول «**حقيقة**»، وإلى الثاني «**مجاز**»، كالأسد الموضوع للحيوان المفترس المنقول إلى الرجل

---

(١) «الإحكام» (١/٤٣).

(٢) كذا في ١ و ٣، وفي ٤: «موضع».

الشجاع للمناسبة بينهما، وهو القوة؛ فإن غلب.. سمي «**لفظا منقولا**»، وقسموه باعتبار الناقل إلى ثلاثة أقسام؛ لأنه إما الشرع، أو العرف العام، أو الخاص، وسميت «المنقولة» مجازا اشتقاقا من التجاوز، وهو التعدي، إذ التجوز يتعدى المعنى الحقيقي[1].

(١) كلام الشارح مبني على أن الألفاظ لا تبقى زمنين، قال رحمه الله في «البحر المحيط» (٢/ ٦١): «وما لا يقبل البقاء لا يقبل التحويل، ولكن لما وضع لشيء، ثم استعمل في غيره حتى غلب عليه.. فكأنه قد حول من موضع إلى موضع».
وقال العراقي: «ومقتضى هذا أنه لا يطلق عليه اسم الحقيقة والمجاز، وهذا مخالف لقولهم أنه قد تكون الحقيقة مرجوحة والمجاز راجحا».

[العَلَم والفرق بين علم الشخص وعلم الجنس واسم الجنس]

(ص):

و«العلم»: **ما وضع لمعين لا يتناول غيره.**

(ش):

هذا منه بيان لبعض أقسام الجزئي، وعرفه توطئة لما سيذكره من الفرق بين الشخصي منه والجنسي، فقوله: «**ما وضع لمعين**» جنس يتناول جميع المعارف، وخرج عنه النكرات، وقوله: «**لا يتناول غيره**» فصل خرج به ما عداه من المعارف؛ فإن «اسم الإشارة» صالح لكل مشار إليه، و«الضمير» صالح لكل متكلم ومخاطب وغائب.

وهذا الحد الذي ذكره ابن الحاجب في «**مقدمته النحوية**» (٣٧) وزاد فيه: «بوضع واحد»؛ لئلا يتوهم أن «زيدا» إذا سمي به رجل ثم سمي به آخر فهو متناول لغيره، فلا يكون الحد جامعا، فلما قال: «بوضع واحد» دخل ذلك؛ فإنه وإن تناول غيره لكن ليس بوضع واحد، بل بأوضاع.

وقال في «**شرحه**» (٣/٧٨٨): «خرج بقوله: «لا يتناوله غيره» قولك: «أنت» وأنت تخاطب زيدا، فإنه يصح أن تقول: «وأنت» لعمرو إذا خاطبته أيضا».

ومراده بذلك أن يثبت أن «أنت» وضع لشيء بعينه، وهو مع ذلك متناول لغير ما وضع له على التعيين، واعترض عليه؛ بأن هذا اللفظ وضع للمخاطب على التعيين، فهو لا يتناول غيره، لكن قد يعرض الاشتراك بحسب مخاطبين أو ثلاثة، وهذا بعينه يقال في «العَلم»؛ لأن «زيدا» أيضا قد يقع فيه الاشتراك بحسب الاتفاق، وذلك لا عبرة به؛ لأن واضع اللغة جعل النكرات شائعة في نوعها أو جنسها من غير نظر إلى فرد من أفرادها، وجعل المعرفة لشيء بعينه، ثم إن العالم بلغته يستعمل ألفاظ المعارف بعد عدم أشخاصها لأشخاص أخر مع مراعاة غرض الواضع، وهو التعيين في الأصل.

والحق أن الضمير كلي باعتبار صلاحيته لكل متكلم ومخاطب وغائب، وجزئي باعتبار عروض الجزئية والشخصية بسبب قصدك به معينا فقولهم: «إنه وضع لمعين» إنما هو باعتبار العارض[1].

(ص):

فإن كان التعيين خارجيا.. فـ«علم الشخص»، وإلا.. فـ«علم الجنس»، وإن وضع للماهية من حيث هي.. فـ«اسم جنس».

(ش):

العلم مسماه.. إما جزئي مخصوص كزيد، ويسمى «**علم الشخص**»، أو كلي شائع، كـ«أسامة» للأسد، و«ثعالة» للثعلب،

(١) قال العراقي: «ولو تبع المصنف ابن مالك في تعريف العلم بأنه: «اسم يعين مسماه مطلقا» أي: من غير قيد ولا قرينة.. لكان أحسن».

ويسمى «**علم الجنس**»، وهو علم لفظا، نكرة معنى، فإن «أسامة» صالح لكل أسد، بخلاف علم الشخص.

وقد كثر كلام الناس في الفرق بين هذه الثلاثة، أعني: علم الشخص، وعلم الجنس، واسم الجنس النكرة كأسد، وهو من نفائس المباحث.

قال القرافي(١): «وكان الخسروشاهي يقرره، ولم أسمعه من أحد إلا منه، وكان يقول: ما في البلاد المصرية من يعرفه.

وفرق بين العلمين بأن «علم الشخص» موضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجي، و«علم الجنس» موضوع للماهية بقيد التشخص الذهني.

وفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس بخصوص الصورة الذهنية، فإن وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس، أو من حيث عمومها فاسم الجنس».

وعلى هذا الفرق مشى المصنف، وتحقيقه: أن اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي، فـ«أسد» موضوع للحقيقة من غير اعتبار قيد معها أصلا، و«علم الجنس» موضوع للحقيقة باعتبار حضورها الذهني الذي هو نوع تشخص لها مع قطع النظر عن أفرادها، ونظيره «المعرف باللام» التي للحقيقة

(١) «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (٣٣-٣٤).

والماهية، فإن الحقيقة الحاضرة في الذهن وإن كانت عامة بالنسبة إلى أفرادها فهي باعتبار حضورها فيه أخص من مطلق الحقيقة، فإذا استحضر الواضع صورة الأسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة في ذهنه جزئية بالنسبة إلى مطلق صورة الأسد، فإن هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في زمان، ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن آخر، والجميع مشترك في مطلق صورة الأسد(١).

وفي كلام سيبويه إشارة إلى هذا الفرق، فإنه قال في باب ترجمته: «هذا باب من المعرفة يكون الاسم الخاص فيه شائعا في أمته، ليس واحد منها بأولى من الآخر» ما نصه: «إذا قلت: «هذا أبو الحارث» إنما تريد هذا الأسد، أي: هذا الذي سمعت باسمه أو عرفت أشباهه، ولا تريد أن تشير إلى شيء قد عرفته بمعرفته كزيد، ولكنه أراد هذا الذي كل واحد من أمته له هذا الاسم»(٢). انتهى.

فجعله بمنزلة المعرف باللام التي للحقيقة، وقوله: «هذا» إشارة إلى شيء بعينه، فصار أسامة يغني عن «هذا» كما أن زيدا يغني عن قولك: الرجل المعروف بكذا وكذا، وكون أسامة واقعا على كل أسد إنما كان لأن التعريف فيه للحقيقة، وهي موجودة فيه، كذا قرره ابن عمرون، قال: «ونظيره: «يا رجل» إذا أردت معينا، فأي رجل أقبلت عليه وناديته كان معرفة لوجود القصد

---

(١) قال العراقي: «وحينئذ فلا يعرف الفرق بينهما إلا باعتبار وضع الواضع».

(٢) «الكتاب» لسيبويه (٢/٩٣-٩٤).

إليه، فكذا «أسامة» أيّ أسد رأيته فإنك تريد هذه الحقيقة المعروفة بكذا، فالتعدد ليس بطريق الأصل». انتهى.

وقال ابن مالك بعد ذكره نص سيبويه هذا(١): «جعله خاصا شائعا في حال واحدة فخصوصه باعتبار تعيينه الحقيقة في الذهن، وشِيَاعُه باعتبار أن لكل شخص من أشخاص نوعه قسطا من تلك الحقيقة في الخارج».

والذي اختاره والد المصنف أن «علم الجنس»: ما قصد به تمييز الجنس عن غيره مع قطع النظر عن أفراده، و«اسم الجنس»: ما قصد به مسمى الجنس باعتبار وقوعه على الأفراد، حتى إذا دخلت عليه الألف واللام الجنسية صار مساويا لعلم الجنس؛ لأن الألف واللام الجنسية لتعريف الماهية، وفرع على ذلك أن علم الجنس لا يثنى ولا يجمع، لأن الحقيقة من حيث هي لا تقبل جمعا ولا تثنية؛ لأن التثنية والجمع إنما هو للأفراد(٢).

لكن صرح ابن السمعاني في «**القواطع**» (١/ ١١١-١١٢) أن الألف واللام الداخلة على اسم الجنس لعهد الجنس لا للتعريف.

وقال ابن الحاجب في «**شرح المفصل**» (١/ ٨٤) في الفرق

---

(١) «شرح التسهيل» لابن مالك (١/ ١٨٢-١٨٣).

(٢) نقله المصنف في «منع الموانع» (٢٩٩) و«الإبهاج» (٣/ ٥٤٠) عن «شرح منهاج النووي» لوالده، وهو اختيار المصنف لنفسه.

بين أسامة وأسد: «إن أسدًا موضوع لفرد من أفراد النوع لا بعينه، فالتعدد فيه من أصل الوضع، وأسامة موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن، فإذا أطلقت أسدا على واحد أطلقته على أصل وضعه، وإذا أطلقت أسامة على الواحد فإنما أردت الحقيقة، ويلزم من ذلك التعدد في الخارج، فالتعدد فيه ضمنا لا قصدا بالوضع».

وهذه الفروق إن أريد بها أن وضع اللغة ذلك.. فتحتاج إلى دليل، وإلا.. فهي تحكمات.

(ص):

مسألة: [الاشتقاق

أولا: تعريف الاشتقاق وأقسامه]

«الاشتقاق»: رد لفظ إلى آخر - ولو مجازا - لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الأصلية.

(ش):

قوله: «**رد لفظ**» جنس، والمراد به جعل أحدهما أصلا والآخر فرعا، والفرع مردود إلى الأصل، وشمل اللفظ الاسم والفعل.

وقوله: «**ولو مجازا**» إشارة إلى أن الاشتقاق يكون من حقيقة، ولا خلاف فيه، ويكون من مجاز، وخالف فيه القاضي أبو بكر والغزالي وإلكيا فمنعوا الاشتقاق من المجازات، وقالوا: إنما يكون الاشتقاق من الحقائق كالأمر، فإنه يشتق منه الآمر والمأمور وغيرهما، باعتبار معناه الذي هو [القول المخصوص؛ لكونه حقيقة فيه، ولا يشتق منه باعتبار معناه الذي هو[1]] الفعل لكونه مجازا فيه، والراجح الجواز فيه كالحقيقة، ويشهد له إجماع البيانيين على صحة الاستعارة التبعية، وهي مشتقة من المجاز؛ لأن الاستعارة أولا تكون في المصدر، ثم يشتق منه، ولأجل الخلاف فيه أتى المصنف بـ«**لو**»[2].

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٤، وسقط من النسختين ١ و ٣، ولا بد منه.

(٢) قال المصنف في «منع الموانع» (٢٩١-٢٩٢): «ونحن أبدًا نشير بلفظ «ولو» إلى

وقوله: «**لمناسبة**» أي: بأن يكون فيه معنى الأصل، إما مع زيادة كالضرب والضارب، فإن الضارب ذات له الضرب، وإما دونها كالمقتل مصدرا من القتل.

وقوله: «**والحروف الأصلية**» خرجت الزائدة فلا عبرة بها كالاستعجال والاستباق، ولا يشترط في الأصلية أن تكون موجودة؛ لأنه ربما حذف بعضها لمانع كـ«خَفْ» من «الخوف»، نعم، يشترط الترتيب في الحروف، وأهملوه.

واعلم أن الاشتقاق ثلاثة أقسام:

أصغر: وهو اتفاق اللفظين في الحروف والترتيب، نحو: «نصر» و«نصير».

وصغير - ويسمى «أوسط» -: وهو اتفاقهما في الحروف دون الترتيب، نحو: «جبذ» و«جذب».

وأكبر: وهو اتفاقهما في بعض الحروف دون بعض، نحو: «ثلم» و«ثلب»، ومنه قولهم: «الضمان» مشتق من «الضم».

فظهر أنه يعتبر في الأول موافقة المعنى والحروف الأصلية مع الترتيب، وفي الأخيرين المناسبة فقط، فإن أراد المصنف تعريف الأصغر فليزد قيد الترتيب، وأجاب بأن «المراد الأصغر، ولا حاجة لقيد الترتيب، فإنه إن لم يكن على ترتيبه لم يناسبه، فإن قيل:

خلاف، فإن قوي أو تحقق.. صرحنا به، وإلا اكتفينا بهذه الإشارة، فاعرف ذلك».

المناسبة أعم، قلنا: لا نسلم»[١].

[شروط الاشتقاق

الشرط الأول: التغيير]

(ص):

ولا بد من تغيير.

(ش):

أي: بين اللفظين، بزيادة أو نقصان أو بهما، في حرف أو حركة أو فيهما، والتغيير المعنوي إنما يحصل بطريق التبع.

وهذا أحسن من قول ابن الحاجب: «وقد يُزَاد: بتغيير ما»، فإنه يوهم أنه من تمام الحد، وإنما هو شرط ذكر تمهيدا للقسمة التي ذكروها إلى خمسة عشر صورة فصاعدا، لا قيدا[٢].

وقيل: المراد: التغيير المعنوي، كما صرح به صاحب «المنتهى» (١٧)؛ لأن التغيير اللفظي فهم من قوله أولا: «**رد لفظ إلى آخر**»، لاستحالة رد الشيء إلى نفسه.

والأولى أن يكون المراد كُلاًّ منهما، والأول وإن فهم منه التغيير

---

(١) انظر «منع الموانع» (٢٩٠-٢٩١).

(٢) انظر «منع الموانع» (٤٧٢-٤٧٣)، وقد فصل أقسام التغيير المصنف في انظر «الإبهاج» (٣/٥٧٣-٥٨٠) والشارح في «البحر المحيط» (٢/٧٦-٨٢).

اللفظي لكن ذكره ثانيا لأمرين: أحدهما: ليدل عليه بطريق المطابقة، وثانيهما: أنه لما كان التغيير اللفظي لا يجب أن يكون حقيقة، بل لو كان تقديريا كفى، كما في «الفلك» مفردا وجمعا.. احتاج إلى ذكره ثانيا لينبه على أن المراد بالتغيير ما هو الأعم من الحقيقي والتقديري.

وبهذا يجاب عن اعتراض بعضهم على اشتراط أصل التغيير بنحو «طَلَب» من «الطَّلَب»، و«غَلَب» من «الغَلَب»، و«جَلَب» من «الجَلَب»، فإن هذه الأفعال مشتقات[1] من هذه المصادر مع عدم التغيير؛ لبقاء الحركة فيها على وجه المصادر.

وأجاب الأصفهاني وغيره بأن التغيير حاصل تقديرا، فإن الحركة في الفعل للبناء، وفي المصدر للإعراب، والأولى كالجزء من الكلمة لثبوتها، والثانية عارضة لتبدلها بغيرها.

ولم يرتض صاحب «البديع» (٨٠) هذا الجواب فقال: «مطلق الحركة لازم، وهو الذي ينظر فيه الاشتقاقي».

[الشرط الثاني: الاطراد والاختصاص]

(ص):

وقد يطرد كاسم الفاعل، وقد يختص كالقارورة.

(ش):

المشتق **قد يطرد** استعمالا، كاسم الفاعل وما في معناه من اسم

(١) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «مشتقة».

المفعول، والصفة المشبهة، وأفعل التفضيل، والزمان، والمكان، والآلة، **وقد** لا يطرد، وهو المختص، كالقارورة لاختصاصها بالزجاجة، والدبران لمنزلة القمر، فإنهما لم يطردا مع اشتقاقهما من الاستقرار والدبور.

والقصد بهذا أن وجود معنى الأصل في محل التسمية.. **قد** يعتبر من حيث إنه داخل في التسمية، والمراد ذات ما، باعتبار نسبة له إليها، فهذا يطرد في كل ذات كذلك، **وقد** يعتبر من حيث إنه مصحح للتسمية، مرجح لها من بين الأسماء من غير دخوله في التسمية، والمراد ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو فيها، بل باعتبار خصوصها، فهذا لا يطرد.

وحاصله الفرق بين تسمية الغير لوجوده فيه أو بوجوده فيه(١).

[الشرط الثالث: صدق أصل الاشتقاق ودوامه]

(ص):

ومن لم يقم به وصف.. لم يجز أن يشتق له منه اسم خلافا للمعتزلة، ومن بنائهم اتفاقهم على أن إبراهيم عليه السلام ذابح، واختلافهم هل إسماعيل مذبوح.

(ش):

---

(١) قال الشارح في «البحر» (٢/ ٨٩): «فهو مع اللام إشارة إلى العلمية، ومع الباء إشارة إلى المصاحبة».

أصل الخلاف في هذه المسألة أن الله تعالى يسمى متكلما بالاتفاق، وهو مشتق من الكلام، ثم إن الأشاعرة أطلقوه على الله وما منه الاشتقاق قائم بذاته الكريمة، وهو الكلام النفسي، وأما المعتزلة.. فيطلقون اسم المتكلم على الله باعتبار قيامه بغيره، لا بذاته، وهو خلقه الكلام في اللوح المحفوظ أو غيره، ولا يعترفون بالكلام النفسي، فلزم من مذهبهم جواز صدق المشتق على من لم تقم به صفة الاشتقاق.

وعلى هذا ففي نسبة الجواز لغة إليهم نظر، بناء على الخلاف في أن لازم المذهب هل هو مذهب أم لا؟، والصحيح المنع، ولهذا لا ينسب القول المخرج إلى الشافعي على الأصح[1].

وقوله: «**ومن بنائهم...**» يشير إلى ما ذكروه في مسألة النسخ قبل الفعل، فإن المعتزلة منعوه، واستدل أصحابنا عليهم بأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام أمر بالذبح، ثم نسخ قبل التمكن، فأجابوا بأنه ذبح وكان يلتحم، فأبطل أصحابنا هذا بأنهم اتفقوا على أن إسماعيل عليه الصلاة والسلام ليس بمذبوح، واختلفوا في أن إبراهيم عليه السلام هل هو ذابح؟، فقال قوم: هو ذابح للقطع، والولد ليس بمذبوح للالتئام، وأنكره قوم وقالوا: ذابح ولا مذبوح محال.

فإن قلت: كيف يستحيل عند المعتزلة إثبات ذابح ولا مذبوح مع قولهم: يجوز اشتقاق اسم الفاعل لمن لم يقم به الفعل؟.. قلت:

---

(١) كذا في ٤، وفي ١ و ٣: «الصحيح».

اسم الفاعل لا يطلق إلا عند وقوع الفعل بالإجماع، لكن هل يختص بمن قام به الفعل أو يطلق على من لم يقم به؟ فيه الخلاف بيننا وبينهم، وهنا عند هؤلاء أن الفعل لم يقع؛ لأن الفعل هو الذبح، وحقيقته على ما يقولون: ثبوت مذبوح تزهق روحه، كذا قاله المصنف في «**شرح المختصر**» (١/ ٤٢٢-٤٢٣)، وهو أولى من قوله هنا: اتفقوا على أن إبراهيم ذابح، واختلفوا في أن إسماعيل مذبوح.

(ص):

فإن قام (به ما) له اسم وجب الاشتقاق، أو (ما)[1] ليس له اسم كأنواع الروائح لم يجب.

(ش):

المعنى القائم بالشيء هل يجب أن يشتق لمحله منه اسم؟، اختلفوا فيه، وقال الإمام في «**المحصول**» (١/ ٢٤٨): «الحق التفصيل، **فإن** كان لذلك المعنى اسم وجب أن يشتق اسما لها منه عند أئمتنا المتكلمين، فإن المعتزلة لما قالوا: إن الله يخلق كلامه في جسم، قال أصحابنا لهم: لو كان كذلك لوجب أن يشتق لذلك المحل اسم المتكلم من ذلك الكلام، وعند المعتزلة أنه غير واجب،

---

(١) ما بين القوسين كذا في ٤، وفي ١ و ٣: «بها» في الموضعين.

وإن لم يكن له اسم كأنواع الروائح والآلام استحال أن يشتق لمحله منه اسم بالضرورة».

(ص):

والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة إن أمكن، وإلا فآخر جزء، وثالثها: الوقف.

(ش):

إطلاق اسم المشتق باعتبار المستقبل مجاز إجماعا، وباعتبار الحال حقيقة إجماعا، وأما بعد انقضاء ما منه الاشتقاق كالضارب [بعد انقضاء الضرب هل ذلك بطريق الحقيقة أو المجاز؟، هذا موضع الخلاف، ويعبر عنه بأنه هل يشترط بقاء المعنى المشتق منه لإطلاق[1]] اسم المشتق حقيقة أم لا؟ وفيه مذاهب:

أحدها: أنه لا يشترط مطلقا، بل يطلق بعد الانقضاء حقيقة، وعزي لابن سينا وأبي هاشم[2].

والثاني: اشتراطه مطلقا، وهو بعد الانقضاء مجاز، وقال في «**المحصول**»: «إنه الأقرب»[3].

والثالث: التفصيل بين ما يمكن الحصول بتمامه كالقيام والقعود فيشترط بقاؤه، فلا يصدق قائم وقاعد حقيقة بعد انقضاء

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من ٣ إلا قوله: «المشتق منه»، وهو في ١ و ٤.

(٢) عزاه لهما الرازي في «المحصول» (١/ ٢٤٠)، وزاد العراقي نسبته إلى أبي علي الجبائي أيضًا ثم قال: «فإن قلت: لم يشترط أبو علي وابنه صدق الأصل، وهذه فرع تلك.. قلت: إنما خالفا في صفات الله تعالى ووافقا فيما عداها».

(٣) انظر «المحصول» (١/ ٢٣٩-٢٤٠)، ويلاحظ أن مطبوعته انقلب فيها نقل المذاهب.

القيام والقعود، وبين ما لا يمكن كالمصادر السيالة مثل الكلام وأنواعه، فوجود آخر جزء منه كاف في الإطلاق الحقيقي.

والفرق أن الأول يمكن أن توجد أجزاء أصله معا في الخارج فاشترط دوام أصله، والثاني يمتنع اجتماع أجزائه معا، فاكتفي بآخر جزء منها، حتى يكون «المتكلم» ونحوه[1] صادقا حقيقة قبل الفراغ من الدال في «قام زيد»، ومن الميم في «زيد قائم»، بعد الشروع في الكلامين، وإذا فرغ منهما كان صدقه[2] مجازا لا حقيقة[3].

---

(١) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «وغيره».

(٢) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «حينئذ».

(٣) قال العراقي: «غاير الشارح بين القول الذاهب إلى أنه مجاز مطلقا، والقول المفصل بين ما يوجد أجزاؤه دفعة واحدة، وبين ما يوجد أجزاؤه شيئا فشيئا، فيكتفي في الإطلاق الحقيقي في الثاني بأن يكون ذلك عند آخر جزء.
والحق أنهما قول واحد، ولكن لما اعترض القائل بالمذهب الثاني على الأول بأنه يلزم عليه أن المشتق مما لا يمكن اجتماع أجزائه لا يمكن كونه حقيقة.. أجاب عنه بأنه يكتفى في كونه حقيقة بأن يكون إطلاقه عند آخر جزء، فهذا من تتمة القول بأن إطلاقه بعد انقضاء المشتق منه مجاز، فإن ذلك قدر مشترك بين الحالتين، والتفصيل إنما هو في كيفية الإطلاق الحقيقي مع قيام المشتق منه، فهو تنقيح لهذا القول الذاهب إلى المجاز، لا مغاير له.
نعم في المسألة قول آخر: إن ما أمكن بقاء المشتق منه إلى حالة الإطلاق كالضارب فمجاز، وما لم يمكن كالمتكلم فحقيقة، ولم يحكه المصنف ولا الشارح».
ثم بين أن الشارح رتب على هذه المغايرة التي سلكها أمرين واعترض عليه فيهما.

وهذا ما عزاه المصنف إلى الجمهور، وتابع فيه الصفي الهندي[١]، وفيه نظر، فإن كلام الإمام في «**المحصول**» (١/٢٤٢-٢٤٤) مصرح بأنه بحث له، لم يقل به أحد، فإنه أورد من جهة المانع أنه لو كان وجود المعنى شرطا في كون المشتق حقيقة لما كان اسم «المتكلم» و«المخبر» حقيقة في شيء أصلا؛ لأن الكلام اسم لجملة الحروف المركبة، ويستحيل قيام جملتها بالمتكلم حال التكلم ضرورة أنه لا يمكن النطق بالجملة دفعة واحدة، بل على التدريج، مع أنه يقال: «زيد متكلم ومخبر»، والأصل في الإطلاق الحقيقة، ثم قال: «فإن أجيب بأنه لم لا يجوز أن يقال: حصول المشتق منه شرط في كون المشتق حقيقة إذا كان ممكن الحصول، فأما إذا لم يكن كذلك فلا؟.. قلنا: هذا باطل، لأنه لم يقل بهذا الفرق أحد من الأمة». هذا لفظه.

وقال الآمدي في «**الإحكام**» (١/٧٧): «هل يشترط بقاء الصفة المشتق منها في إطلاق الاسم المشتق حقيقة؟، فأثبته قوم، ونفاه آخرون، وفصل بعضهم بين الممكن الحصول فاشترط ذلك فيه، وبين ما لا يمكن فلا»، والظاهر أن مراده به احتمال صاحب «**المحصول**»[٢].

---

(١) «نهاية الوصول» (١/١٦٧).

(٢) هذا هو الأمر الأول الذي بناه الشارح على مذهبه بالمغايرة بين القول الثاني والثالث، وقد اعترض عليه العراقي بقوله: «وهذا الذي نفاه الإمام وأثبته الآمدي هو القول الذي زدته لا القول الذي حكاه المصنف عن الجمهور، والذي حكاه عن الجمهور هو القول بالمجاز مطلقا، كما قدمته، والله تعالى أعلم».

وأما حكاية المصنف قولا بالوقف.. فلم أره صريحا لأحد، إلا أن العضد في «شرح المختصر» (٥٥) قال: «كأن ميل ابن الحاجب إلى التوقف في المسألة، ولذلك ذكر دلائل الفِرَق وأجاب عنها»، لكن قال الشريف: «إنه اختار الثالث»[١].

وكان ينبغي للمصنف أن يقول: «ورابعها الوقف»؛ لأن هذا التفصيل هو ثالثها، كما صرح به ابن الحاجب[٢].

---

(١) وهو قول التفصيل، هذا وقد أشكل علي معرفة الشريف الذي نسب إليه الشارح هذا القول، والذي يسبق إلى الوهم هو الشريف الجرجاني صاحب الحاشية المشهورة على «شرح العضد على المختصر»، وقد أورد هذا الاختيار احتمالا، لكن يشكل عليه أمران:
أحدهما: أن الشارح أقدم وفاة من الشريف الجرجاني بعشرين عامًا، فيبعد أن يأخذ عنه.
وثانيهما: أن الشريف إنما أورد اختيار الثالث احتمالا لمعترض بناء على أن ابن الحاجب لم يذكر أدلة قول التفصيل ولم يردها، فكأنه اختاره، ثم أجاب عن هذا الاعتراض باتحاد دليل قول التفصيل والاشتراط مطلقًا، فرد أحدهما رد للآخر، فلا يصح نسبة هذا القول إلى الجرجاني.
وانظر حاشية الجرجاني (٦٢٨/١) المطبوع مع «شرح العضد» وحواشي أخرى.

(٢) وهذا هو الأمر الثاني الذي بناه الشارح على رأيه بالمغايرة، وقد رده العراقي بقوله: «ما زعم الشارح أنه ثالث ليس في كلام المصنف أصلا، نعم في المسألة ثالث لم يحكه المصنف ولا الشارح كما قدمته، فالأقوال حينئذ أربعة، إن ثبت قول الوقف، لكن لا على الوجه الذي قرره الشارح، والله تعالى أعلم».

(ص):

ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة في الحال - أي: حال التلبس - لا النطق خلافا للقرافي.

(ش):

أي: من هذه الحيثية يعلم أن إطلاق الاسم المشتق كاسم الفاعل والمفعول باعتبار الحال حقيقة، ولا خلاف فيه، كتسمية الخمر خمرا، وإنما الخلاف باعتبار الماضي، كإطلاق «الضارب» على من صدر منه الضرب.

ثم المراد بقولنا: اسم الفاعل بمعنى الحال حقيقة؛ أي: حال التلبس بالفعل، لا حال النطق باللفظ المشتق، فإن حقيقة الضارب والمضروب لا تتقدم على الضرب ولا تتأخر عنه، وبهذا يعلم أن نحو قوله ﷺ: «**من قتل قتيلا...**»[1] حقيقة، وأن ما ذكره الأئمة من أنه سمي قتيلا باعتبار مشارفته القتل لا تحقيق له.

والمخالف في هذه القاعدة القرافي فإنه قال: «محل الخلاف إذا كان المشتق محكوما به، كقولنا: «زيد مشرك» أو «زان» أو «سارق»، فإن كان محكوما عليه، كقولنا: «السارق تقطع يده» فإنه حقيقة مطلقا فيمن اتصف به في الماضي والحال والاستقبال، قال: ولولا ذلك لأشكل القطع والجلد؛ لأن هذه الأزمنة إنما هي بحسب زمن

---

(١) أخرجه البخاري (٣١٤٢) ومسلم (١٧٥١) من حديث أبي قتادة الأنصاري رضي الله عنه.

إطلاق اللفظ المشتق، فتكون الآيات المذكورة ونظائرها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا؛ لأنهم في المستقبل غير زمن الخطاب عند النزول على رسول الله ﷺ، ولا مخلص من هذا الإشكال إلا بما سبق، قال: فالله تعالى لم يحكم في تلك الآيات بشرك واحد ولا زناه، وإنما حكم بالقتل والجلد وغيرهما، والموصوف بتلك الصفات يعم متعلق هذه الأحكام». هذا حاصل ما قال[1].

وذكر الأصفهاني شارح «**المحصول**» نحوه، قال: ولا يقال: إنه لما كان موصوفا بالمشتق منه وهو الزنا والسرقة وجب عليه ما هو مقتضى ذلك، ثم يستوفَى منه ما وجب أولا؛ لأنا نقول: هذا غير دافع لما ذكرنا؛ لأن كلامنا مفروض في امتثال الأمر، وذلك الأمر أمر بجلد الزاني وقطع السارق، ولو كان بقاء وجه الاشتقاق شرطا لم يبق زانيا ولا سارقا بعد انقضائهما، فلا يكون الجلد جلدا لزان ولا القطع قطعا لسارق، فلا يقع امتثالا للأمر.

والحق أن اسم الفاعل لا دلالة له على زمن الخطاب البتة، بل مدلوله شخص متصف بصفة صادرة منه، لا تعرض له لزمان كما هو شأن الأسماء كلها، وإذا لم يدل على الزمان الأعم من الحال فلأن لا يدل على الحال الأخص منه أولى، وإنما جاء الفساد من جهة أنهم فهموا من قولنا: «زيد ضارب» أنه ضارب في الحال، فاعتقدوا

(١) انظر «شرح تنقيح الفصول» (٤٦-٤٧) و«نفائس الأصول» (٢/٦٦٦).

أن هذا لدلالة اسم الفاعل عليه، وهو باطل؛ لأنك تقول: «هذا حجر» وتريد إنسانا، فيفهم منه الحال أيضا مع أن الحجر والإنسان لا دلالة لهما على الزمان[1]، وهذا من تحقيق والد المصنف رحمهما الله تعالى[2].

(ص):

وقيل: إن طرأ على المحل وصف وجودي يناقض الأول.. لم يسم بالأول إجماعًا.

(ش):

جعل بعضهم محل الخلاف فيما إذا لم يطرأ على المحل ما يناقضه كالقاتل والسارق، فيبقى صدق المشتق على قول، فإن طرأ عليه ما يضاده واشتق له منه اسم غير المشتق الأول.. فحينئذ لا يصدق المشتق الأول قطعا، كاللون إذا قام به البياض يسمى أبيض، فإذا اسود لا يقال في حالة السواد أنه أبيض بالإجماع.

---

(١) وتعقبه العراقي فقال: «لم يظهر لي ذلك، والحجر والإنسان لا دلالة لهما على الزمان أصلا، بخلاف ضارب فإنه يدل بحقيقته على الزمان والحال، وقولهم: «إن الاسم لا دلالة له على الزمان» أي: بهيئته التصريفية، وإلا فقد يدل على الزمان بأمر آخر، كلفظ «الزمان» و«الوقت»، و«ضارب الآن»، و«ضارب» مطلقا، والله تعالى أعلم».

(٢) وراجع نص كلامه في «البحر المحيط» (٢/ ٩٧-١٠٠)، وقد أورده المصنف في «الأشباه والنظائر» (٢/ ٨١-٨٣) وأفاد أنه قاله في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِي جَنَّٰتٍ وَنَعِيمٍ﴾ [الطور: ١٧].

وهذا متجه، وكلام الآمدي في أثناء الحجاج يدل عليه، فلا وجه لتضعيف المصنف، وإن كان الجمهور أطلقوا الخلاف[1].

(١) قلت: الظاهر أن المصنف لم يقصد تضعيف هذا القول، كيف وقد تبناه لنفسه في «الإبهاج» (٣/٥٨٦-٥٨٧) وجعله كذلك مقتضى كلام الإمام، فإنه رد على الخصوم بأنه لا يصح أن يقال لليقظان: «إنه نائم» باعتبار النوم السابق، والله أعلم.

[دلالة المشتق على خصوصية الذات]

(ص):

وليس في المشتق إشعار بخصوصية الذات.

(ش):

أي: التي يصدق عليها من كونها جسما أو جمادا أو غيره، لا بطريق المطابقة ولا التضمن؛ لأنه لا معنى له إلا أنه ذات قام به المشتق منه، كالأسود مثلا، فإنه يدل على ذات متصفة بسواد من غير دلالة على خصوص تلك الذات، وإن دلت على خصوصية كونه جسما أو حيوانا أو غيره فإنما يدل عليه بطريق الالتزام، كذا قاله الصفي الهندي[1]، فليحمل نفي المصنف الإشعار على المطابقة والتضمن خاصة.

---

(١) «نهاية الوصول» (١/ ١٧٩).

(ص):

مسألة: [في مباحث المترادف

المبحث الأول: وقوع المترادف]

المترادف واقع، خلافا لثعلب وابن فارس مطلقا، وللإمام في الأسماء الشرعية.

(ش):

في وقوع المترادف في اللغة مذاهب:

أصحها: نعم، ولغة العرب طافحة به.

والثاني: المنع، وحكاه ابن فارس في كتابه المسمى بـ«**فقه العربية**» (١١٤-١١٥) عن ثعلب واختاره[1]؛ لأن وضع اللفظين لمعنى واحد عي يجل الواضع عنه، وما ورد مما يوهم الترادف يتكلفون له التغاير.

---

(١) وقد بين المصنف في «منع الموانع» (٤٦٩-٤٧٠) أنه صرح بنسبة ذلك إليهما؛ «لغرابة ذلك، فليس في الكتب المتداولة اليوم ذكر من منع وقوع المترادف»، وذلك أن كتاب «الصاحبي» أو «فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها» لم يطلع المصنف عليه، بل قال في «الإبهاج» (٣/٦١٩-٦٢٠) بأن هذا الكتاب كتب منه ابن الصلاح نكتًا منها هذه النسبة، قال: «وعلقت أنا ذلك من خط ابن الصلاح فيما علقت من خطه»، قلت: يشير إلى «فوائد الرحلة» لابن الصلاح، والعجب من دورة الزمان، حتى أصبح متداول عصر المصنف مفقودًا، ومفقوده متداولا مشهورًا.

وثعلب: أبو العباس، أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار، النحوي، الشيباني بالولاء، ولاؤه لمعن بن زائدة الشيباني، كان إمام الكوفيين في النحو واللغة، (ت ٢٩١ هـ).

وحكى القاضي ابن العربي بسنده عن أبي علي الفارسي قال: كنت بمجلس سيف الدولة بحلب، وبالحضرة جماعة من أهل اللغة وفيهم ابن خالويه، إلى أن قال ابن خالويه: أحفظ للسيف خمسين اسما، فتبسم أبو علي وقال: ما أحفظ له إلا اسما واحدا وهو السيف، قال ابن خالويه: فأين المهند؟، وأين الصارم؟، وأين الرسوب؟، وأين المخذم؟، وجعل يعدد، فقال أبو علي: هذه صفات، وكأن الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة[1].

والحاصل: أن من جعلها مترادفة نظر إلى اتحاد دلالتها على الذات، ومن منع نظر إلى اختصاص بعضها بمزيد معنى، فهي تشبه المترادفة في الذات، والمتباينة في الصفات، ومن ثم قال بعض المتأخرين[2]: ينبغي أن يكون هذا قسما آخر، وسماه: «**المتكافئة**»، قال: «وأسماء الله الحسنى وأسماء رسول الله ﷺ [كلها[3]] من هذا النوع، فإنك إذا قلت: «إن الله عزيز، غفور، رحيم، قدير»، فكلها دالة على الموصوف بهذه الصفات، فهذا يدل على العزة، وهذا يدل على المغفرة، وهذا يدل على الرحمة».

---

(١) انظر «أحكام القرآن» لابن العربي (٢/٨٠٢-٨٠٣) أو تفسير الآية (١٨٠) من سورة الأعراف.

(٢) يشير إلى شيخ الاسلام ابن تيمية، وانظر النص المنقول عنه في «مجموع الفتاوى» (٢٠/٤٢٤).

(٣) ما بين المعقوفتين من ٣، ولا وجود له في ١ و ٤، وهو في «مجموع الفتاوى»: «وكتابه».

قال الأصفهاني: وينبغي أن يحمل كلامهم على منعه في لغة واحدة، فأما في لغتين فلا ينكره عاقل.

والثالث: يقع في اللغة لا في الأسماء الشرعية، وإليه ذهب الإمام في «**المحصول**» (**١/ ٣١٦**) في آخر الحقيقة الشرعية بعد ما ذكر وقوع الأسماء المشتركة، فقال: «أما المترادف فالأظهر أنه لم يوجد؛ لأنه ثبت على خلاف الأصل، فيتقدر بقدر الحاجة». انتهى.

هذا والإمام نفسه ممن يقول بأن الفرض والواجب مترادفان، وكذا السنة والتطوع.

[المبحث الثاني: الحد والمحدود والتابع والمتبوع]

(ص):

والحد والمحدود ونحو «حسن بسن».. غير مترادفين على الأصح.

(ش):

فيه مسألتان:

إحداهما: قيل: الحد والمحدود مترادفان، والصحيح تغايرهما؛ لأن كل مترادفين يدل كل منهما بالمطابقة على ما يدل عليه الآخر بالإجماع، وليس لفظ الحد والمحدود كذلك؛ لأن المحدود يدل على الماهية من حيث هي، والحد يدل عليها باعتبار دلالته على أجزائها.

واعلم أن أصل هذا الخلاف حكاه الغزالي في مقدمة «المستصفى» (١/ ٦٤) ثم زيف قول من جعله خلافا محققا فقال: «اختلف في حد الحد، فقيل: حد الشيء [هو نفس الشيء وحقيقته[(١)]]، وقيل: هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع، وظن آخرون أن هذا خلاف، وليس كذلك، فإنهما لم يتواردا على محل واحد، بل الأول اسم الحد عنده موضوع لمدلول لفظ الحد، والثاني اسم الحد عنده موضوع للفظه نفسه».

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «هو نفسه وذاته»، وفي «المستصفى»: «هو حقيقته وذاته».

والحاصل أنه باعتبارين، فمن نظر للحقيقة في الذهن قال بالأول، ومن نظر للعبارة عنها قال بالثاني؛ ولهذا قال القرافي في «**التنقيح**»: «وهو غير المحدود إن أريد اللفظ، ونفسه إن أريد المعنى»[1].

الثانية: ما لا يستعمل إلا تابعا، نحو: «حسن بسن»، و«جائع مائع»، وفيه صنف ابن خالويه كتاب «**الإتباع والإلباع**»، قيل: هما مترادفان، والصحيح المنع؛ لأن التابع لا يدل على ما يدل عليه المتبوع إلا بتبعية الأول، وإذا قطع عنه لا يدل على شيء أصلا، بخلاف المترادفين.

(ص):

والحق إفادة التابع التقوية.

(ش):

خلافا لإطلاق «**المنهاج**» أنه لا يفيد[2]، والدليل عليه أن العرب لا تضعه سدى.

وقال الإمام[3]: «شرط كونه مفيدا تقدم الأول عليه».

وعبارة المصنف مصرحة بأنه لا فائدة له إلا التقوية، وهو حسن، لينبه على الفرق بينه وبين التوكيد، فإن من الناس من يظن

(١) انظر «شرح تنقيح الفصول» (١٣).

(٢) انظر «الإبهاج» (٣/ ٦١٦).

(٣) «المحصول» (١/ ٢٥٤).

أنه تأكيد، فإنه أيضا إنما يفيد التقوية، لكن الفرق بينهما أن التأكيد يفيد مع التقوية نفي احتمال المجاز، فإنك إذا قلت: «قام القوم» احتمل بعضهم مجازا، وينتفي بقولك: «كلهم».

[المبحث الثالث: وقوع كل من المترادفين مكان الآخر]

(ص):

ووقوع كل من المترادفين مكان الآخر إن لم يكن تعبد بلفظه، خلافا للإمام مطلقا، والبيضاوي والهندي إذا كانا من لغتين.

(ش):

هل يجب صحة إقامة كل واحد من المترادفين مكان الآخر؟، ففيه مذاهب:

أحدها: إنه واجب، بمعنى أنه يصح مطلقا، وهو اختيار ابن الحاجب والأصفهاني وغيرهما[1]، وتابعهما المصنف، فيجوز أن تقول: «هذا قمح جيد»، «وهذه حنطة جيدة»؛ لأن صحة ضم الألفاظ بعضها إلى بعض تابعة لصحة ضم المعاني بعضها إلى بعض، ولا حجر في التركيب.

والثاني: أنه غير واجب؛ أي: جواز تبديل أحدهما بالآخر غير لازم، قال الإمام[2]: «وهو الحق؛ لأن صحة الضم قد تكون من عوارض الألفاظ».

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (١/ ٣٧٠).

(٢) «المحصول» (١/ ٢٥٧).

والثالث وهو اختيار البيضاوي والصفي الهندي[١]: إن كانا من لغة واحدة صح، وإلا فلا.

وفي كلام «**المنهاج**» إشارة إلى أن الخلاف في حال التركيب، أما في حال الإفراد - كما في تعديد الأشياء -.. فلا خلاف في الجواز.

وأشار المصنف بقوله: «**إن لم يكن تعبد**» إلى تقييد محل الخلاف بذلك، أما ما تعبدنا بلفظه.. فلا يجوز كالتكبير في الصلاة[٢].

وهذا القيد غير مناسب للمسألة، فإن علة المنع في التعبدي ليس هو لامتناع إقامة أحد المترادفين مقام الآخر، بل لما وقع التعبد بجوهر لفظه، كالخلاف في أن لفظ النكاح هل ينعقد بالعجمية ونحوه[٣].

وقوله: «**يكن**» هي تامة إن جعلت ما بعدها اسما، وإن جعلته فعلا مبنيا للمفعول كانت ناقصة[٤].

---

(١) انظر «الإبهاج» (٣/٦٢٣) و«نهاية الوصول» (١/٢٠٤).

(٢) انظر «منع الموانع» (٤٧٤).

(٣) قال العراقي: «وهذا هو الفرق بين هذه المسألة ومسألة الرواية بالمعنى، فإنهما متشابهتان، والفرق بينهما أن المستند في الجواز هنا أو المنع اللغة، وهناك الشرع».

(٤) قلت: صرح المصنف بكونها تامة في «منع الموانع» (٤٧٤) فلا معدل عنه، وصاحب البيت أدرى بما فيه.

(ص):

مسألة: [المشترك]

المشترك واقع، خلافا لثعلب والأبهري والبلخي مطلقا، ولقوم: في القرآن، قيل: والحديث، وقيل: واجب الوقوع، وقيل: ممتنع، وقال الإمام: ممتنع بين النقيضين فقط.

(ش):

جمع المصنف سبعة مذاهب:

أصحها: أنه جائز واقع، وليس بواجب.

الثاني: جائز غير واقع، وحكاه عن ثعلب ومن معه ابن العارض المعتزلي في كتاب «**النكت**»[1]، وقيل: المعروف عن هؤلاء الإحالة[2].

والثالث: أنه غير واقع في القرآن خاصة، ونسب لابن داود الظاهري.

---

(١) قال المصنف في «الإبهاج» (٤/ ١٤٦١-١٤٦٢): «ابن العارض هذا بالعين المهملة بعدها ألف ثم راء ثم ضاد معجمة، واسمه الحسين بن عيسى، معتزلي قدري، له كتاب في أصول الفقه سماه «النكت»، ورأيت عبارته تشابه عبارة «المحصول» فعلمت أن الإمام كان كثير المراجعة له، وقد انتخب ابن الصلاح هذا الكتاب، ووقفت عليه بخط ابن الصلاح، وكتبت منه فوائد».

(٢) وعليه اقتصر الشارح في «البحر» (٢/ ١٢٢) لم يحك غيره، ونسبه إلى ابن العارض في «النكت» وصاحب «الكبريت الأحمر».

والرابع: في القرآن والحديث دون غيرهما.

والخامس: أنه واجب الوقوع.

السادس: أنه محال، وهو المراد بقوله: «**وقيل: ممتنع**» أي: عقلا، وهذا هو الفرق بين هذا والقول المحكي عن ثعلب، فإن ذلك منعه لغة.

والسابع: أنه يمتنع بين النقيضين خاصة، وإليه صار الإمام.

وقد نازع الأصفهاني في تعداد المذاهب وجعلها راجعة إلى قولين، وهما الوقوع وعدمه، قال: لأن الوجوب ههنا هو الوجوب بالغير، إذ لا معنى للوجوب بالذات، والممكن الواقع هو الواجب بالغير، فحينئذ لا فرق بينهما، وكذا بين الممكن غير الواقع والممتنع، قال: ولهذا لم يتعرض ابن الحاجب إلا لقول الوقوع وعدمه.

وليس كما قال، فإن قول الوقوع مع الإمكان والوجوب قولان ثابتان متغايران، ولا يلزم من أحدهما الآخر، نعم، في ثبوت تغاير القول بالقرآن والسنة نظر، فإن المنكر لوقوعه في القرآن الظاهر أنه منكر لوقوعه في السنة أيضا؛ لأن الشبهة شاملة، وقد صرح بذلك صاحب «**التحصيل**» (١/ ٢١٩).

واحتج في «**المحصول**» (١/ ٢٦٧) على أنه لا يجوز أن يكون اللفظ موضوعا للنقيضين كوجود الشيء وعدمه، قال: «لأن سماعه لا يفيد

غير التردد بين الأمرين، وهو حاصل بالعقل، فالوضع له عبث».

وأجيب بأنه جاز أن يكون له فائدة، وهي استحضار التردد بين أمرين يغفل الذهن عنها، والفائدة الإجمالية مقصودة[1].

(١) يلاحظ أن الرازي لا ينكر وضع اللفظ للضدين كـ«القرء» للطهر والحيض، فينظر في مراده بمنعه للنقيضين، ولم أهتد لوجه ذلك، فتأمل، وانظر «المحصول» (١/ ٢٦٤-٢٦٥).

(ص):

مسألة: [استعمال اللفظ في معنييه معا[1]

المبحث الأول: استعمال المشترك في معنييه]

المشترك يصح إطلاقه على معنييه مجازا، وعن الشافعي والقاضي والمعتزلة: حقيقة، زاد الشافعي: وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن فيحمل عليهما، وعن القاضي: مجمل ولكن يحمل احتياطا، وقال أبو الحسين والغزالي: يصح أن يراد، لا أنه لغة، وقيل: يجوز في النفي لا الإثبات.

(ش):

اختلف في صحة إطلاق المشترك على معنييه معا على مذاهب:

أحدها: منعه مطلقا، ونصره ابن الصباغ في «العدة»، والإمام في «المحصول» (١/ ٢٦٨) مع أنه قال في «باب الإجماع» (٤/ ٧٩) أن المضارع مشترك بين الحال والاستقبال ويحمل عليهما في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

---

(١) قال العراقي: «تُقدَّم على تقدير هذه المسألة الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل.

فأما الوضع.. فهو جعل اللفظ دليلا على المعنى، وهو من صفات الواضع.

وأما الاستعمال.. فهو إطلاق اللفظ وإرادة المعنى، وهو من صفات المتكلم.

وأما الحمل.. فاعتقاد السامع مراد المتكلم، أو ما اشتمل على مراده.

فتقدم الكلام على وضع المشترك في المسألة المتقدمة، وتكلم المصنف في هذه المسألة على الاستعمال، وذكر في أثنائه مسألة الحمل».

وقد ذكر المصنف هذه الفروق في «الإبهاج» (٣/ ٦٧٦).

ثم اختلف المانعون في سبب المنع:

فمنهم من قال: سببه الوضع، واختاره في «**المحصول**» (١/ ٢٦٩)، وسيحكيه المصنف عن الغزالي، ومعناه: أن الواضع لم يضع اللفظ لهما على الجمع، بل على البدل.

[وضعف بأنه يكون وضعًا ثالثا، فإن كان مجازًا فيكون مستعملاً تارة في هذا وحده، (وتارة في هذا وحده)، وتارة في المجموع، وهذا لا يمتنع في الوضع[1]].

ومنهم من قال: سببه أمر يرجع إلى القصد؛ لأن إرادة كل واحدة منهما مستلزمة لعدم إرادة الآخر به؛ لما تقرر أنه موضوع لهما على البدلية، لا على المعية، فلو كانا مرادين معا لزم أن لا يكونا مرادين معا، وهو محال.

والثاني وعليه الأكثرون: الجواز، فلا يمتنع أن يقول: «العين مخلوقة» ويريد جميع محاملها، وشرطوا ألا يمتنع الجمع لأمر خارج كما في الجمع بين الضدين، ومثلوه بصيغة «افعل» للأمر والتهديد، فإنه يمتنع الجمع بينهما.

وصحة الجمع بين المعنيين يكون **بأن** يصح انتسابه إلى كل واحد من المعنيين في التركيب، كقولك: «العين متحيز» وتريد الجارية

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وهو ساقط من ٣، والحروف التي وضعت بين القوسين سقطت من ١ أيضًا.

والذهب، أو بأن يكون المنسوب إليه في التركيب قابلا للتوزيع بالنسبة إلى المعنيين بأن يكون البعض منسوبا إلى أحدهما والبعض الآخر منسوبا إلى الآخر، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، فإن الضمير قابل للتوزيع، لاختلاف مدلول «الصلاة» بالنسبة إلى الله تعالى وإلى الملائكة.

ثم اختلف المجوزون هل هو حقيقة أو مجاز؟.

والمختار عند ابن الحاجب والمصنف أنه مجاز، وإليه ميل إمام الحرمين، فإنه صرح بأنه لا يستعمل في الجميع إذا تجرد عن القرائن وبالجواز مع قرينة متصلة، وعلل المنع بكون الواضع إنما وضعه لهما على البدل لا على الجمع[١].

وقيل: بطريق الحقيقة، ونقله الآمدي عن الشافعي والقاضي[٢]، وتابعه المصنف، وفيه نظر.

واختلف المجوزون للاستعمال هل يجب حمله عليهما إذا تجرد عن قرينة صارفة؟.

فقيل: لا يجب، [ويكون مجملا[٣]]، وعزاه الهندي للأكثرين[٤]،

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (١/١٣٥-١٣٦) و«البرهان» (١/٣٤٤-٣٤٥، ف: ٢٤٧).

(٢) انظر «الإحكام» للآمدي (٢/٢٩٧).

(٣) ما بين المعقوفتين من ٣، وليس في ١ و ٤.

(٤) انظر «نهاية الوصول» (١/٢٤٩).

وبه قال الإمام تفريعا على القول بالجواز[1]؛ لأن اللفظ كما هو حقيقة في المجموع، فكذا هو حقيقة في أحدهما على البدل أيضا، فلو قلنا بوجوب الحمل عليهما عند تجرده عن القرينة لكان ذلك ترجيحا لأحد المفهومين على الآخر من غير مرجح.

ونقل عن الشافعي والقاضي وجوبه، وليس ذلك ترجيحا بلا مرجح كما زعم الأولون[2]، بل بمرجح، وهو تكثير الفائدة، ودفع الإجمال.

لكن اختلف في أنه هل هو للاحتياط أو من باب العموم؟، فالمنقول عن القاضي الأول، وعن الشافعي الثاني، فيرى أنه ظاهر فيهما دون أحدهما، فيحمل عند التجرد عليهما، ولا يحمل على أحدهما خاصة إلا بقرينة، وهذا معنى عموم المشترك، والعام عنده قسمان: قسم متفق الحقيقة، وقسم مختلف الحقيقة[3].

واعلم أن هذا النقل عن القاضي تابع المصنف فيه «**المحصول**» (١/ ٢٧٤) وغيره، وليس كذلك، فقد صرح القاضي في كتاب «**التقريب**» (١/ ٤٢٧) بأنه لا يجوز حمله عليهما ولا على واحد منهما إلا بقرينة، قال: «وهكذا كل محتمل من القول وليس بموضوع في الأصل لأحد محتمليه». انتهى.

---

(١) انظر «المحصول» (١/ ٢٧٤).

(٢) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «المانع».

(٣) انظر «رفع الحاجب» (١/ ١٣٦) و«البحر المحيط» (٢/ ١٣٧-١٣٨).

فكان الصواب أن يقول: «وقال القاضي: يتوقف، فلا يحمل على شيء إلا بدليل»، وهكذا حكاه الأستاذ أبو منصور وقال: «إنه قول الواقفية في صيغ العموم»، أي: ومنهم القاضي.

والثالث وبه قال أبو الحسين والغزالي[1]: يصح أن يراد باللفظ الواحد معنييه بوضع جديد، ولا مانع من القصد، لكن ليس من اللغة، فإن اللغة منعت منه، ولولا منعها منه لم يمنع منه العقل.

والرابع: لا يجوز في الإثبات، ويجوز في النفي، كما لو قال: الحامل لا قرء لها تعتد به؛ لأن النكرة في سياق النفي تعم، فيجوز أن يراد به مدلولاته المختلفة، وإليه ذهب صاحب «**الهداية**» (٨/ ٢٩٩-٣٠٠) من الحنفية في «باب الوصية».

والخامس: يجوز في الجمع، نحو: اعتدي بالأقراء، دون المفرد، سواء الإثبات والنفي؛ لأن الجمع في حكم تعديد الأفراد، فكأنه ذكر ألفاظا وأراد بكل معنى، بخلاف المفرد.

(ص):

والأكثر أن جمعه باعتبار معنييه إن ساغ مبني عليه.

(ش):

اختلف في جمع المشترك باعتبار معنييه، نحو «عيون زيد» وتريد به باصرة وذهبا وجارية، فالأكثرون على أنه مبني على الخلاف في المفرد، فإن جوزنا استعمال المفرد في معنييه جوزنا المجموع في جميع معانيه،

---

(١) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/ ٣٢٧) و«المستصفى» للغزالي (٣/ ٢٩٠-٢٩٤).

وإن منعناه امتنع، ومنهم من قال: يجوز فيه وإن قلنا بالمنع في المفرد، والصحيح طريقة الأكثر أنه يلزم من امتناع المفرد امتناع المجموع؛ لأن المجموع إنما يفيد ما وضع له اللفظ حال الإفراد، ولا يزيد عليه إلا بصيغة الجمع، وهو إفادة الكثرة خاصة، فإن كان المفرد متناولا لمعنييه كان جمعه كذلك، وإن كان لا يفيد إلا أحدهما فجمعه كذلك.

وكان ينبغي للمصنف أن يذكر مسألة الخلاف في النفي[1] كذلك ويبنيه على الإثبات، فإن النفي لما اقتضاه الإثبات، فإن كان مقتضى الإثبات الجمع بين المعنيين فكذلك النفي، وإن كان مقتضاه أحد المعنيين فالنفي كذلك.

وقوله: «**إن ساغ**» قيد زاده المصنف على المختصرات أشار به إلى خلاف النحاة في تثنية اللفظين المختلفين في المعنى، وفيه مذاهب:

أحدها ورجحه ابن مالك[2]: الجواز مطلقا، ففي الحديث: «**الأيدي ثلاث**»[3]، وصحح قول الحريري[4]: «فانثنى بلا عينين» يريد الباصرة والذهب.

---

(١) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «المثنى».

(٢) انظر «شرح الكافية» (٤/١٧٩٢-١٧٩٤) و«شرح التسهيل» (١/٥٩-٦٠) كلاهما لابن مالك.

(٣) صحيح، أخرجه أبو داود (١٦٤٩) من طريق الإمام أحمد في مسنده (٣/٤٧٣) بسنده عن مالك بن نضلة رضي الله عنه.

(٤) انظر المقامة العاشرة من «مقامات الحريري» (٧٠).

والثاني ورجحه ابن الحاجب في «شرح المفصل» (٥٢٩/١): المنع مطلقا، وحكاه عن الأكثرين.

والثالث وعليه ابن عصفور[1]: إن اتفقا في المعنى الموجب للتسمية، نحو «الأحمران» للذهب والزعفران.. جاز، وإلا.. فلا، كالعين الباصرة والذهب.

فإن قيل: جمعه باعتبار معنييه مبني عليه، سواء ساغ ذلك في اللغة أم لا، فما فائدة هذا القيد؟.. قلنا: حمل المشترك على معنييه إنما يبحث عنه في كلام الشارع، أو من يسلك بكلامه مسلك العرب في ألفاظهم، فمن خرج عن اللغة لا محمل لكلامه، وهو موضع محتمل.

تنبيه: ما ذكره المصنف من البناء تابع فيه ابن الحاجب، وقد سبق منهما أن ذلك الإطلاق مجاز لا حقيقة، فليكن ما انبنى عليه مجازا أيضا، وحينئذ فخرج منه أن تثنية المختلف المعنى وجمعه إن ورد منه شيء قبل، وأما تجويزه قياسا فعلى المجاز، [لا أن[2]] الصناعة النحوية تقتضيه.

---

(١) انظر «شرح جمل الزجاجي» (١٣٥/١-١٣٦) و«المقرب» (٤٠/٢-٤١) كلاهما لابن عصفور.

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ١، وفي ٣: «لأن»، وفي ٤: «إلا أن».

[استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز معا]

(ص):

وفي الحقيقة والمجاز الخلاف، خلافا للقاضي، ومن ثم عم نحو «وافعلوا الخير» الواجب والمندوب، خلافا لمن خصه بالواجب ومن قال للقدر المشترك.

(ش):

هذا الخلاف يجري في إطلاق اللفظ الصالح للحقيقة والمجاز وإرادتهما معا، بشرط ألا يكون بينهما تناف في المراد، وينبغي جريان خلاف علتي المنع السابقة هنا.

واحتج القاضي على المنع هنا بأن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له، والمجاز فيما لم يوضع له، وهما متناقضان، فلا يصح أن يراد بالكلمة الواحدة معنيان متناقضان.

وهو ضعيف لما سنذكره.

والشافعي رضي الله عنه مشى على منوال واحد، فحمل اللفظ على معنييه، سواء كانا حقيقتين أو أحدهما مجازا كما جوز الاستعمال فيهما.

وأما القاضي فسوى بين الحقيقتين وبين الحقيقة والمجاز في صحة الاستعمال بالنسبة إلى المتكلم، وفرق بينهما في الحمل بالنسبة إلى السامع، فقال في الحقيقتين: لا يحمل على أحدهما إلا بدليل، وقال في الحقيقة والمجاز: يستحيل الحمل لئلا يلزم الجمع بين النقيضين،

هذا تحرير النقل عن القاضي في هاتين المسألتين، وقد غلط جماعة في النقل عنه واختلط عليهم مسألة الحمل بمسألة الاستعمال، ومنهم المصنف، فنقل عن القاضي التجويز في الحقيقتين دون الحقيقة والمجاز، [قال[1]: «ولا يصح له فرق»[2]]، فقوله: «**خلافا للقاضي**» إن أراد في الاستعمال.. فهو موافق لا مخالف، وإن أراد في الحمل.. فههنا يحيل، وهناك يجوز مع القرينة.

وأما قول إلكيا في «**التلويح**»: «قال القاضي أبو بكر: لا يجوز أن يراد بالعبارة الواحدة الحقيقة والمجاز والكناية والصريح؛ ولهذا لا يجوز أن يراد باللمس الوقاع والجس باليد معا، ولا يراد بالنكاح العقد والوطء معا، وصار إلى هذا الرأي أبو عبد الله البصري من المعتزلة». انتهى.. فمراده الحمل، وكذا حكاه شيخه في «**البرهان**» (١/ ٣٤٤، ف: ٢٤٦) عن القاضي، ولم يحك الهندي غيره[3].

وعلى المصنف نقد آخر، فإنه أطلق الخلاف، وموضعه كما فرضه ابن السمعاني فيما إذا ساوى المجاز الحقيقة لشهرة في الاستعمال ونحوه، فإن خلا المجاز من ذلك امتنع الحمل قطعا؛ لأن المجاز لا يعلم تناول اللفظ له إلا بتقييد، والحقيقة تعلم بالإطلاق، فلما تنافى الموضوعات امتنع[4].

---

(١) «رفع الحاجب» (٣/ ١٤٣).

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، ولا وجود له في ٣.

(٣) انظر «نهاية الوصول» (١/ ٢٤٧).

(٤) انظر «القواطع» للسمعاني (١/ ٤٢٤-٤٢٥)، وقد نقل المصنف نحوه في «رفع الحاجب» (٣/ ١٤٣-١٤٥) من تحرير والده.

وبهذا ترد دعوى القاضي التناقض في الحمل على معني الحقيقة والمجاز، فإن ذلك خارج عن محل النزاع.

وأشار المصنف إلى أن من فوائد الخلاف في هذه المسألة الخلاف في عموم قوله تعالى: ﴿وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧]، فمن قال بالجواز حمله على الواجب والندب، واستدل بالآية عليهما، ومن منع خصه بالواجب، وكذا القائل إنه للقدر المشترك بينهما وهو الطلب.

ومنهم من جعل البناء في الآية من جهة الخطاب، فإن قوله: ﴿وَٱفْعَلُوا۟﴾ هذا خطاب للرجال حقيقة وللنساء مجازا، فقد استعمل اللفظ في حقيقته ومجازه.

(ص):

وكذا المجازان.

(ش):

استعمال اللفظ في مجازيه، مثل أن يقول: «والله لا أشتري» ويريد السوم وشراء الوكيل.. يجري فيه الخلاف السابق.

وهي مسألة غريبة قل من تعرض لها من الأصوليين، وقد ذكرها إمام الحرمين وابن السمعاني في «**القواطع**»(١)، وكذلك الآمدي

(١) في نسبة هذه المسألة إلى إمام الحرمين نظر، حيث لم أطلع عليه في «البرهان»، ولعل الشارح اعتمد في نقله على عموم عبارته في «التلخيص» (١/ ٢٣٠-٢٣٢)، وقد ذكر هذه المسألة المصنف في الإبهاج» (٣/ ٦٥٩) والشارح في «البحر المحيط» (٢/ ١٤٥-١٤٦) واقتصرا على نسبته للسمعاني في «القواطع» (١/ ٤٢٢).

وابن الحاجب في «باب المجمل»(١)، لكن اختارا فيه الإجمال، وهو مخالف لاختيارهما في الحقيقتين الإعمال، ومشى الإمام فخر الدين على منوال واحد، فاختار الإجمال في الموضعين(٢).

ولا يخفي أن صورة المسألة حيث تعذرت الحقيقة، ولا بد من تقييد المجازين بالمتساويين، فإنه متى رجح أحدهما تعين، ويحتمل أن يجري فيه خلاف الحقيقة والمجاز؛ لأن المجاز الراجح هنا بمثابة الحقيقة هناك.

قال الأصفهاني: وحيث قلنا يحمل اللفظ على جميع مجازاته يشترط ألا تكون تلك المجازات متنافية، كالتهديد والإباحة إذا قلنا إن صيغة الأمر حقيقة في الإيجاب، مجاز في الإباحة والتهديد.

---

(١) انظر «الإحكام» (٣/ ١٤) و«رفع الحاجب» (٣/ ٣٨١).

(٢) انظر «المحصول» (٣/ ١٥٥-١٥٧).

[الحقيقة والمجاز]

(ص):

[تعريف الحقيقة]

«الحقيقة»: لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء.

(ش):

قوله: «**لفظ**» جنس يشمل الحقيقة والمجاز والمستعمل والمهمل[1]، وخرج بـ«**المستعمل**» المهمل واللفظ قبل الاستعمال[2].

وقوله: «**فيما وضع له**» إما أن يكون من تمام الفصل لإخراج ما ذكرنا، وإما أن يكون فصلا برأسه؛ ليخرج اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له، كالوضع الجديد، فإن واضع اللغة لم يضعه [أصلا، وكذلك الأعلام إن قلنا أنها ليست بحقيقة، فإن الواضع لم يضعها لتلك المسميات[3]]، أو المستعمل في غير ما وضع له غلطا، والمجاز الخالي عن الوضع.

وقوله: «**ابتداء**» أخرج المجاز بأنواعه، فإنه وإن كان موضوعا فليس موضوعا وضعا أوليا، وإنما عبر بالابتداء دون «الأول» كما عبر به ابن الحاجب؛ للخلاف في أن الأول هل يستلزم ثانيا؟،

---

(١) قال العراقي: «لو صدر الحد بالقول لكان أولى، فإنه لا يتناول المهمل، فهو جنس أقرب»، والعجب من المصنف أن اعترض بمثله على البيضاوي في «الإبهاج» (٣/ ٦٩٩)، فلماذا لم يعمل باعتراض نفسه هنا؟!.

(٢) قال العراقي: «فإنه لا يوصف بأنه حقيقة ولا مجاز».

(٣) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

وإن قلنا: يستلزمه لزم أن الحقيقة تستلزم المجاز، ولا قائل بذلك، وإنما اختلفوا في عكسه، وهو استلزام المجاز الحقيقة، فلهذا أتى المصنف بما يزيل هذا الإيهام(١).

ولم يحتج أن يقول: «في اصطلاح التخاطب» كما قال غيره ليدخل الحقيقتين: الشرعية والعرفية، وإلا فهما مستعملان في وضع ثان، [وهما حقيقتان، ورأى المصنف أن الوضع الأول يرشد إليه، ولذلك ذكره، فإن كلا من الثلاث(٢)] يصدق عليه أنه وضع ابتداء(٣).

ولم يرد بالوضع الوضع الأصلي، وهو اللغوي، ولو أراده لاحتاج إلى هذا القيد لا محالة، بل أراد بالوضع المبتدأ ما يكون أولا بالنسبة إلى الاصطلاح الذي يقع به التخاطب، لا ما يكون أولا باعتبار اللغة، فإن الوضع الأول أعم من الوضع باعتبار اللغة، فلهذا استغني عن قيد التخاطب.

وقد ضايق الأصفهاني في «**شرح المحصول**» في قيد الأولية [والابتداء(٤)]، وقال: إنه غير محتاج إليه، فإنه إنما احترز به عن المجاز، ولا حاجة إلى الاحتراز، فإن لفظة «الوضع» تخرجه؛ لأن المجاز إن قلنا أنه غير موضوع.. فذاك، وإن قلنا أنه موضوع.. فهو

(١) انظر «منع الموانع» (١٣٩-١٤٠).

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

(٣) انظر «منع الموانع» (٢٩٢).

(٤) كلمة: «والابتداء» من ١ و ٤، ولا وجود لها في ٣.

غير الوضع المعتبر في الحقيقة، وهو استعمال العرب ذلك النوع، لا استعمال آحاد النوع، بخلاف الوضع في الحقائق[١]، [فإنه معتبر في الآحاد[٢]].

وزاد صاحب «**المفتاح**» (**٣٥٨**)[٣]: «من غير تأويل في الوضع»؛ ليحترز به عن الاستعارة، فإنها مستعلمة فيما وضعت له، وليست بحقيقة، لبناء دعوى المستعار موضوعا للمستعار له على ضرب من التأويل.

---

(١) كذا في ١ و ٤، وفي ٣ و«الغيث»: «الحقيقة».

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، ولا وجود له في ٣.

(٣) كذا في ٤، يشير إلى «مفتاح العلوم» للسكاكي، وفي ١ و ٣: «المنهاج»، وكذلك هو في مطبوعة «التشنيف»، ثم المحقق "الفاضل" لم يكتف بهذا الوهم الذي يعذر فيه، بل زاد توثيقه في الهامش على غير عادته، فدلنا على مراجعة «منهاج الوصول» و«معراج المنهاج» و«الإبهاج»، وخلصنا من عناء البحث الذي عاناه بالدلالة إلى أرقام الصفحات والأجزاء، وقد كذبت نظري إذ لم أعثر عليه في «الإبهاج»، وعاودت الكرة بعد الأخرى بلا جدوى، فالعجب من جراءة "المحقق" على العزو لأشياء لا توجد، ثم العجب من جراءته على الألقاب العلمية.

[أقسام الحقيقة]

(ص):

وهي لغوية، وعرفية، وشرعية.

(ش):

لأن الحقيقة لا بد لها من وضع، والوضع لا بد له من واضع، فواضعها إن كان واضع اللغة.. **فلغوية**، كالأسد للحيوان المفترس، أو الشرع.. **فشرعية**، كالصلاة للعبادة المخصوصة، أو العرف المتعين أو المطلق.. **فعرفية**، فالعرفية المطلقة: كالدابة لذوات الأربع، والخاص: كاصطلاح النحاة والأصوليين.

ووجه الحصر: أن اللفظ إن كان موضوعا في أصل اللغة لمعنى، واستمر من غير طريان ناسخ عليه.. فهو الحقيقة(١) اللغوية، وإن طرأ عليه ناسخ نقله إلى اصطلاح آخر.. فإن كان الناقل الشرع.. فهي الشرعية، أو العرف.. فهي العرفية، فعلم(٢) أن اللغوية أصل الكل.

وقد منع الأصفهاني شارح «**المحصول**» إدخال الثلاثة في حد واحد من جهة اختلاف معنى الوضع فيها، فإن الوضع في اللغوية بمعنى الاصطلاح، وهو تعليق لفظ بمعنى، وأما في

(١) كلمة «الحقيقة» من ٣، وليست في ١ و ٤.

(٢) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «فثبت».

الشرعية والعرفية فليس بهذا المعنى، إذ لم ينقل عن الشرع [أنه قال: وضعت[١]] لفظ الصلاة بإزاء معناها الشرعي، وإنما[٢] غلب استعماله لها بإزاء ذلك المعنى بحيث صارت الحقيقة اللغوية مهجورة، وكذلك العرفية إنما اشتهرت بكثرة الاستعمال دون الوضع، قال: «وحينئذ فإن خصصنا لفظ «الوضع» في الحد بالاصطلاح.. خرجت الشرعية والعرفية، وإن لم نخصصه لزم الاشتراك، وهو مما تصان الحدود عنه»، قال: «فيجب أن نحد لهما حدا غير حد اللغوية بأن يقال: المستعمل فيما غلب استعماله».

ولك أن تقول: لا نسلم أن الشارع استعمل ولم يضع، فإن الوضع: تعليق لفظ بإزاء معنى، وذلك شامل لهما، إلا أن سبب نقله إلى الغير[٣] في اللغة إعلامه بالوضع والاصطلاح، وفي الشرع كثرة استعماله كثرة تقوم مقام المواضعة ابتداء.

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

(٢) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «بل».

(٣) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «إلى المعنى».

[الحقيقة الشرعية]

(ص):

ووقع الأوليان[١]، ونفى قوم إمكان الشرعية، والقاضي وابن القشيري وقوعها، وقال قوم: وقعت مطلقا، وقوم: إلا الإيمان، وتوقف الآمدي، والمختار وفاقا لأبي إسحاق الشيرازي، والإمامين، وابن الحاجب: وقوع الفرعية لا الدينية.

(ش):

لا خلاف في وقوع اللغوية والعرفية[٢]، وأما الشرعية.. ففي «**المحصول**» (١/٢٩٨): «اتفقوا على إمكانها»، بمعنى[٣]: أن الاسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر فيصير اللفظ في ذلك المعنى حقيقة شرعية.

لكن في «**شرحه**» للأصفهاني عن «**شرح المعتمد**» لأبي الحسين عن قوم أنهم منعوا إمكانها، وعليه اعتمد المصنف.

---

(١) قال العراقي: «قوله: «الأوليان» بضم الهمزة، وبالياء المثناة من تحت، تثنية «أولى»، وإن قلت: «الأوَّلَتَان» بفتح الهمزة، وتشديد الواو، وبالتاء المثناة من فوق، فهو تثنية «أولة»، وهي لغة قليلة».

(٢) قال العراقي: «وهو مسلم في العرفية الخاصة، أما العرفية العامة فأنكرها قوم كالشرعية».

(٣) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «يعني».

لكن الذي رأيته في «**المعتمد**» (١/٢٣) لأبي الحسين لما حكى عن قوم من المرجئة أنهم نفوا الحقائق الشرعية(١)، قال: «وبعض عللهم تدل على أنهم أحالوا ذلك»، هذا لفظه، وحينئذ فلم يصرحوا به(٢)، نعم؛ قال بعضهم: من يقول بأن دلالة الألفاظ طبيعية لا يقول بالجواز هنا؛ لأن الاسم عنده واجب للمسمى.

وأما وقوعها.. ففيه مذاهب:

أحدها: إنكاره مطلقا، وهو قول القاضي أبي بكر وابن القشيري وغيرهما، ونقله الماوردي في «**الحاوي**» عن الجمهور، وزعموا أن لفظ الصلاة والصوم وغيرهما في الشرع مستعمل في المعنى اللغوي، وهو الدعاء والإمساك، لم ينقل أصلا، وأنها باقية على أوضاعها، لكن الشارع شرط في الاعتداد بها أمورا أخرى، نحو الركوع، والسجود، والكف عن الجماع، والنية، فهو متصرف بوضع الشرط، لا بتغيير الوضع(٣).

---

(١) زاد في ٣ هنا: «أي: وقوعها»، ولا وجود له في ١ و ٤، وكأنه من تفسير بعض القراء.

(٢) قلت: الظاهر أن المصنف إنما اعتمد نص أبي الحسين الذي أورده الشارح في نقل هذا المذهب، وعليه يدل صنيعه في «الإبهاج» (٣/٧١٠) و«رفع الحاجب» (٣/٣٩١)، نعم قد ينازع في تحقيقه الخلاف الذي أورده أبو الحسين مرسلا، وإلا فالاستدلال بمجرد إيراد نصه ليس بسليم، والله أعلم.

(٣) انظر مذهب القاضي في «التقريب» (١/٣٨٧) و«التلخيص» (١/٢٠٩).
وأما ما نقله عن «الحاوي» (٢/٩-١٠) للماوردي.. ففيه نظر، ونصه رحمه الله:

والثاني: إثباته مطلقا، وهو قول المعتزلة، وقالوا: نقل الشارع هذه الألفاظ من الصلاة والصوم وغيرهما من مسمياتها اللغوية، وابتدأ وضعها لهذه المعاني الشرعية من غير مراعاة النقل إلى المجاز اللغوي، فليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها، وكذلك قالوا: الإيمان لغة: التصديق، ونقله الشرع إلى العبادات من غير مناسبة، ولهذا قال ابن الحاجب: «وأثبت المعتزلة الدينية أيضا»(١)، فدل على أنهم يثبتون شرعية غير دينية، وقصدهم من هذا أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا ولا كافرا.

والثالث: التفصيل بين الإيمان وغيره، وهو الذي اختاره الشيخ أبو إسحاق فقال في «شرح اللمع» (١/ ١٨٣ و ١٧٣): «إن الإيمان مبقًى على موضوعه في اللغة، وأن الألفاظ التي ذكرناها من الصلاة والصيام

«اختلفوا في الاسم هل جاء به الشرع كما جاء ببيان الحكم، أو كان معروفا عند أهل اللسان والشرع المختص ببيان الأحكام؟، على ثلاثة مذاهب:
أحدها: أن النبي ﷺ أحدث الأسماء شرعا كما بين الأحكام شرعا؛ لأنه لما جاز أن يرد الشرع بما لم يكن عبادة من قبل افتقر ما ورد به الشرع إلى أسماء مستحدثة بالشرع، وهذا قول من زعم أن اسم الصلاة مجمل، فجعله مستحدثا بالشرع، لأن العرب لم تكن تعرفه على هذه الصفة.
والمذهب الثاني: أن الشرع مختص بورود الأحكام، فأما الأسماء فمأخوذة من أهل اللغة واللسان؛ لأن الأسماء لو وردت شرعا لصاروا مخاطبين بما ليس من لغتهم، ولخرج القرآن كله من أن يكون بلسان عربي مبين.
المذهب الثالث: وهو مذهب جمهور أهل العلم وكافة أهل اللغة أنها أسماء قد كان لها في اللسان حقيقة ومجاز، فكانت حقيقتها ما نقلها الشرع عنه، ومجازها ما قررها الشرع عليه، لوجود معنى من معاني الحقيقة فيها».

(١) انظر «رفع الحاجب» (١/ ٣٩١).

والحج وغير ذلك منقولة»، قال: «وليس من ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ، وإنما يكون على حسب ما يقوم عليه الدليل».

والرابع: الوقف، وإليه ميل الآمدي(١).

والمختار عند المصنف وفاقا لمن ذكره: الوقوع في فروع الشريعة فقط كالصوم والصلاة، دون أصوله كالإيمان.

والمراد بـ«**الدينية**» كما قاله في «**المستصفى**» (٣/١٧): «ما نقله الشرع إلى أصل الدين كالإيمان والكفر والفسق».

ثم في كلام المصنف أمران:

أحدهما: أن هذا الذي اختاره يتبادر الذهن إلى أنه عين قوله: «**وقوم إلا الإيمان**»، فما الفارق بينهما؟، وإنما يظهر التغاير بينهما بالتقرير الذي سنذكره في مذهب الإمامين، والقائل الأول يقول: إن الشرع أبقى الإيمان على موضوعه اللغوي، ونقل ما عداه من الفروع نقلا كليا، لا(٢) على ملاحظة أسلوب اللغة بوجه، وحكايته هكذا تؤخذ من نقل محمد بن نصر من كتاب «**تعظيم قدر الصلاة**» عن أبي عبيد(٣)، وتصير المذاهب خمسة.

---

(١) وذلك أنه أورد في «الإحكام» (١/٥٦-٦٧) مذهب الفريقين وأدلتهما وأجاب عنها جميعًا ثم قال: «وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين.. فالحق عندي في ذلك إنما هو إمكان كل واحد من المذهبين، وأما ترجيح الواقع منهما.. فعسى أن يكون عند غيري تحقيقه».

(٢) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «إلا».

(٣) لم أستطع تبين النص الذي استنبط منه الشارح هذا المعنى من كلام ابن نصر، وينظر

الثاني: ما أطلقه في نقل مذهب الإمامين، وفيه نظر.

أما إمام الحرمين.. فإنه قال(١): «ثبت منها [نوعان: **أحدهما**(٢)]: قصر التسمية على بعض مسمياتها، فإن الصلاة لغة: الدعاء، وقصرها الشرع على دعاء مخصوص، [**والثاني**: التجوز، كإطلاقها(٣)] على الأفعال من السجود ونحوه [توسعًا واستعارةً(٤)] من الدعاء؛ لأن الداعي خاضع، فكذا الساجد، قال: فالمثبت للنقل إن أراد القصر أو التجوز.. فلا معنى لإنكاره، وإن أراد غيره.. فباطل»، هذا ملخص كلامه، ولم يفصل بين فرعية(٥) ولا دينية.

وأما الإمام الرازي.. فإنه اختار أن الشرع لم ينقلها عن معناها اللغوي، لكنه لم يستعملها في حقيقتها اللغوية، وإلا لتبادر الذهن إليها، بل في مجازها اللغوي، فإن العرب تكلموا بالمجاز كما تكلموا بالحقيقة، ومن مجازهم: تسمية الشيء باسم أجزائه، والصلاة كذلك، فإن الدعاء

«تعظيم قدر الصلاة» في باب «بقية الجواب عن القائلين بمغايرة الإيمان والإسلام» (٥٦٨/٢)، وانظر كتاب «الإيمان» لأبي عبيد القاسم ابن سلام (٧٩).

(١) «البرهان» (١/ ١٧٦-١٧٧، ف: ٨٥).

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣، وليس في ١ و ٤، والسياق سليم على كلا الوجهين.

(٣) ما بين المعقوفتين كذا في ٣، وفي ١ و ٤: «وثبت أيضًا إطلاقها».

(٤) ما بين المعقوفتين كذا في ١ و ٤، وفي ٣ بدله: «مجازا»، وعلى الأول تدل عبارة «البرهان».

(٥) كذا في ٤، وبه صحح على السطر في ٣، وفي ١ وأصل ٣ «الشرعية»، وكلاهما بمعنى.

جزؤها[١]، فكأن الإمام يقول: إنها مُقرّة على مجازاتها اللغوية[٢]، ولم يفصل بين فرعية[٣] ولا دينية، بل صرح بالتسوية بينهما، وعبارته[٤]: «قلنا: لم لا يكفي فيها المجاز؟، وهو تخصيص الألفاظ المطلقة ببعض مواردها، فإن الإيمان والصلاة والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والإمساك، ثم تخصصت بسبب الشرع بتصديق معين ودعاء معين وإمساك معين...» إلى آخره.

و[يظهر في[٥]] الفرق بين مذهبه ومذهب إمام الحرمين أن إمام الحرمين يقول أن الشرع غيّر وضع اللغة على الهيئة السابقة، والإمام الرازي يقول بعدم التغيير[٦]، وكلامه في الأدلة مصرح بذلك[٧]، بل هو نحو قول القاضي، فإن القاضي يقول أنها مقرة على حقائقها اللغوية، والإمام يقول أنها مقرة على مجازاتها اللغوية.

---

(١) انظر «المحصول» (١/ ٢٩٩ و ٣٠٧-٣٠٨).

(٢) زاد في ٣: «كما أن القاضي يقول أنها مقرة على حقيقتها اللغوية، واشترك المذهبان في إذا لم يخرج بها عن أسلوب العرب»، ثم فيه: «ولم يفصل الإمام بين فرعية ولا...» إلى آخره، وقد وقع في هذه النسخة خلط عجيب وتصحيفات خلال هذه الفقرة والتي تليها حاولت تقويمها على حسب الطاقة، والله الموفق.

(٣) كذا في ٣ و ٤، وفي ١: «شرعية».

(٤) «المحصول» (١/ ٣١٠).

(٥) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وليس في ٣.

(٦) زاد في ٣: «وإن لم يخرج عن طريقهم»، وليس في ١ و ٤.

(٧) زاد في ٣: «لكنه قريب في المعنى منه»، وليس في ١ و ٤.

هذا تحرير النقل عن الإمامين، [فاحذر ما عداه[١]].

وقال الأصفهاني في «**شرح المحصول**» بعد حكاية المذهبين الأولين: والثالث اختيار المصنف وإمام الحرمين: أنه منقول شرعا، لكن إلى معان هي مجازات لغوية، يعني: من باب التعبير بالجزء عن الكل في «الصلاة»، لأن الصلاة جزؤها الدعاء، قال: «وهو مخالف القولين الأولين، أما لمذهب القاضي.. فلأنه يقول: ما نقلت أصلا، وأما لمذهب المعتزلة.. فلأنهم لم يشترطوا في النقل كون المنقول إليه مجازا لغويا».

والحاصل أن الألفاظ المتداولة شرعا، وقد استعملت في غير معانيها اللغوية.. هل هي باقية على أوضاعها اللغوية ولم تنقل؟، وهو قول القاضي، أو نقلها إلى غير معانيها؟، والقائلون به اختلفوا: فمنهم من قال: إلى مجازتها اللغوية كما اختاره الإمامان، ومنهم من قال: إلى غير معانيها على الإطلاق، وهو قول المعتزلة، فتحصل أن المثبتين للحقيقة الشرعية هم المعتزلة؛ لأنهم لم يشترطوا في النقل المناسبة، وأما الإمامان ومن وافقهما.. فاشترطوا المناسبة لمعانيها اللغوية، فتكون عندهم في ابتداء النقل مجازات لغوية بسبب عدم اشتهارها، ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة استعمالها في الشرع، فصارت حقيقة شرعية[٢] لهم.

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «فاجتنب ما وقع للناقلين عنهما».

(٢) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «عرفية».

وفائدة هذا: أنا إذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة، محتملة للمعنى اللغوي والشرعي.. فعلامَ تحمل؟، وأما في استعمال حملة الشرع فتحمل على الشرعي بلا خلاف؛ لأن الحقيقة اللغوية مهجورة عندهم، فلا يتبادر الذهن عند استعمالهم قصدها البتة.

وينبغي تنزيل إطلاق المصنف على ما ذكرنا، وبهذا التحرير يظهر لك فساد ما وقع في الشروح [على المختصرات(١)] في هذه المسألة.

(ص):

ومعنى الشرعي: ما لم يستفد اسمه إلا من الشرع، وقد يطلق على المندوب والمباح.

(ش):

«الحقيقة الشرعية»: هي اللفظ التي استفيد وضعها للمعنى من جهة الشرع، فخرج بالقيد الأخير: الحقائق اللغوية والعرفية، ودخل فيه «المنقول الشرعي»، وهو: اللفظ الموضوع لمعنى ثم نقل في الشرع إلى معنى ثان لمناسبة بينهما وغلب استعماله في الثاني، و«الموضوعات المبتدأة الشرعية»، وهي: الألفاظ التي وضعها الشارع للمعاني الشرعية من غير اعتبار نقل من اللغة أو من غير اعتبار المناسبة.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وليس في ٣، ويلاحظ أن كلمة «الشروح» وردت في ١ و ٣ بالإفراد «الشرح».

قال الصفي الهندي[1]: «وأقسامها الممكنة أربعة: **أحدها**: أن يكون اللفظ والمعنى معلومين عند أهل اللغة، لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، **وثانيها**: أن يكونا مجهولين، **وثالثها**: أن يكون اللفظ معلوما لهم دون المعنى، **ورابعها**: عكسه»، قال: «والمنقولة الشرعية من هذه الأقسام إنما هي الأول والثالث»، قال: «والأشبه وقوع هذه الأقسام كلها تفريعا على القول بالحقيقة الشرعية».

وصرح الأصفهاني بأن النزاع في الأقسام كلها، وهو ظاهر كلام «**المحصول**» (١/٢٩٨).

والتحقيق أن هذا التفسير للشرعي وشموله لهذه الأقسام إنما يصح على مذهب المعتزلة، وكذلك صرح أبو الحسين في «**المعتمد**» (١/٢٣-٢٦)، فإنه ذكر هذا التفسير ثم قال: «ويدخل فيه كذا...» إلى آخره، أما إذا قلنا بأنها مجازات لغوية.. فلا بد أن يكون ذلك اللفظ والمعنى من حيث هو مجاز لغوي يعلمها أهل اللغة، لاستحالة نقل الشرع لفظة لغوية إلى معنى هو مجاز لغة ولا يعلمها أهل اللغة.

ولا يخفى بعد هذا ما على المصنف في هذا التفسير من النقد، ثم إنه كان حقه تقديم هذا على ما قبله؛ لأن التصديق مسبوق بالتصور، وحيث ذكر الشرعي فليذكر الديني، وقد سبق تفسيره.

---

(١) «نهاية الوصول» (١/٢٦٥-٢٦٦).

وقوله: «**وقد يطلق**» هذا بالنسبة إلى عرف الفقهاء لا الأصوليين، لكن قد يتوقف في إطلاقه على المباح، ولهذا قال إمام الحرمين في «**الأساليب**»: «الذي يعنيه الفقيه بالشرعي هو الواجب والمندوب»، وقال النووي في «صلاة الجماعة» من «**الروضة**» (**١/ ٣٤٠**): «معنى قولهم: «لا تشرع الجماعة في النوافل المطلقة» أي: لا تستحب، فلو صلاها جماعة جاز، ولا يقال: مكروه»[1].

---

(١) قال العراقي: «الظاهر أن الخلاف في إثبات الحقيقة الشرعية يأتي في ألفاظ الأحكام الخمسة، وأن كلام إمام الحرمين والنووي في نفي الحكم وهو المشروعية، فلا يقال: «شرع كذا وكذا» إلا في الواجب والمندوب فقط، وأما استعمال الشارع له لفظا مبتكرا أو مجازا لغويا فليس كلامهما فيه، والله أعلم».

[تعريف المجاز]

(ص):

«المجاز»: **اللفظ المستعمل بوضع ثان لعلاقة.**

(ش):

خرج بـ«**الوضع الثاني**»: الحقيقة، وبالقيد الثالث: العلَم المنقول كبكر وكلب، فإنه ليس بمجاز؛ لأنه لم ينقل لعلاقة، ومثل استعمال لفظ «الأرض» في السماء.

وشمل هذا الحد أنواع المجاز الثلاثة من اللغوي والشرعي والعرفي، فاللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة باصطلاح مجازا باصطلاح آخر، كلفظ «الصلاة» مثلا بالنسبة إلى الدعاء، فإنه حقيقة باصطلاح أهل اللغة، مجاز باصطلاح أهل الشرع، وبالنسبة إلى الأفعال المخصوصة بالعكس.

وعبارة ابن الحاجب: «في غير وضع أول»[1]، وهو يقتضي أن المجاز غير موضوع، ولذلك عدل المصنف إلى قوله: «**بوضع ثان**»، وعبارته أيضا: «على وجه يصح»، وعدل عنه المصنف إلى قوله: «**لعلاقة**»، واستحسن العضد تعبير ابن الحاجب على هذه العبارة؛ لانطباقه على مذهبي وجوب النقل فيه والاكتفاء بالعلاقة، فكان أحسن مما يختص بمذهب[2].

(١) انظر «رفع الحاجب» (١/ ٣٧٢).

(٢) انظر «شرح العضد على مختصر المنتهى» (٤١).

[المجاز يستلزم سبق الوضع للحقيقة لا الاستعمال]

(ص):

فعلم وجوب سبق الوضع وهو اتفاق لا الاستعمال، وهو المختار، قيل: مطلقا، والأصح: لما عدا المصدر.

(ش):

علم من قوله: «**بوضع ثان**» أن المجاز يستلزم وضعا سابقا عليه، ومن ثم كان اللفظ في أول الوضع قبل استعماله فيما وضع له ليس بحقيقة ولا مجاز، وهذا لا خلاف فيه، لكن لا يستلزم سبق الحقيقة، وهو مراد المصنف بالاستعمال، وهي مسألة الخلاف في أن المجاز هل يستلزم الحقيقة - بمعنى أن استعمال اللفظ في غير وضع أول هل يكون مشروطا باستعماله في وضع أول قبل هذا الاستعمال -، أم لا، بل يجوز أن يستعمل في الوضع الثاني ولا يستعمل فيما وضع له أولا؟.

والمختار عند الآمدي والمصنف عدم الاستلزام، وعزاه في «**البديع**» إلى المحققين(١).

---

(١) انظر «الإحكام» للآمدي (١/ ٥٤) و«بديع النظام» لابن الساعاتي (٤١)، وفي نسبة الشارح هذا المذهب للمصنف نظر؛ فإنه قال في «رفع الحاجب» (١/ ٣٨٥): «مذهبي: أن المجاز يستلزم استعمال اللفظ المشتق منه بطريق الحقيقة، سواء استعمل مع ذلك بالحقيقة فيما استعمل بالمجاز أم لا، فأقول مثلا: إنما يستعمل (رحمن) إذا استعملت العرب الرحمة كان لنا أن نتصرف

وذهب أبو الحسين البصري وابن السمعاني والإمام الرازي إلى الاستلزام، محتجين بأنه لو لم يستلزم لخلا الوضع عن الفائدة[(١)].

وهو ضعيف؛ لأن الفائدة غير منحصرة في استعمال اللفظ فيما وضع له، بل هي حاصلة بالتجوز.

تنبيه: تفريق المصنف هنا بين الوضع والاستعمال هو الصواب، وفي كلام القرافي ما يخالفه، فإنه لما تكلم على أن الوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى قال: «ويطلق على غلبة الاستعمال، وعلى أصل الاستعمال من غير غلبة»، قال: «وهذا هو مراد العلماء بقولهم: «هل من شرط المجاز الوضع أم لا؟ قولان»، يريدون بالوضع ههنا مطلق الاستعمال ولو مرة يسمع من العرب استعمال ذلك النوع من المجاز، فيحصل الشرط»[(٢)].

فيما يشتق منها من (فعلان) و(فاعل) و(مفعول) وغير ذلك، وإن لم تنطق به العرب ألبتة، ولا اشتراط أن تكون العرب استعملت (رحمن) الذي هو (فعلان) بالحقيقة»، وكذلك جعله العراقي في «الغيث» مذهبًا ثالثًا، وعليه يدل قوله في المتن: «والأصح لما عدا المصدر»، وقد أهمل الشارح الكلام على هذه الجملة في جميع النسخ ١ و٣ و٤، وفي ١ قبل التنبيه الذي أورده الشارح: «وقوله: والأصح لما عدا المصدر»، ثم لم يعلق عليه بشيء.

(١) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/٣٥) و«القواطع» للسمعاني (١/٤١٣) و«المحصول» للرازي (١/٣٤٤).

(٢) انظر «شرح تنقيح الفصول» (٢٥) و«نفائس الأصول» (٢/٧٨٨-٧٨٩).

[وقوع المجاز]

(ص):

وهو واقع خلافا للأستاذ والفارسي مطلقا، وللظاهرية في الكتاب والسنة.

(ش):

النقل عن الأستاذ أبي إسحاق مشهور، لكن قال الإمام والغزالي: «الظن بالأستاذ أنه لا يصح عنه، ولعله أراد أنه ليس بثابت ثبوت الحقيقة»(١).

وأما الفارسي.. فالمراد به أبو علي النحوي، وعمدة المصنف فيه نقل ابن الصلاح له في «**فوائد الرحلة**»(٢)، وفيه نظر؛ لأن تلميذه أبا الفتح بن جني أعرف بمذهبه، وقد نقل عنه في كتاب «**الخصائص**» عكس هذه المقالة أن المجاز غالب على اللغات كما هو مذهب ابن جني(٣).

---

(١) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (١/١٩٣) و«المنخول» للغزالي (٧٥)، قال الغزالي: «عنى الأستاذ بنفي المجاز أن جميع الألفاظ حقائق، ويكتفي في كونها حقائق بالاستعمال في جميعها، وهذا مسلم، ويرجع البحث لفظيا، فإنه حينئذ يطلق الحقيقة على المستعمل وإن لم يكن بأصل الوضع، ونحن لا نطلق ذلك لأن المجاز ثابت بثبوت الحقيقة».

(٢) انظر «الإبهاج» (٣/٧٥٩).

(٣) كذا جزم الشارح بنقله عن أبي علي القول بغلبة المجاز على اللغة، والأدق منه صنيعه في «البحر المحيط» (٢/١٨١)، حيث نسب هذا القول لابن جني نفسه، ثم قال: «وحكى قريبًا من ذلك عن أبي علي»، وانظر «الخصائص» (٢/٤٤٧) وما بعده.

والنقل عن الظاهرية بمنعه في القرآن والحديث نقله الإمام عن ابن دواد الظاهري[١]، وزعم الأصفهاني أنه تفرد بنقله في الحديث، لكن في «**الإحكام**» (**٤/٢٨**) لابن حزم أن قوما منعوه في القرآن والسنة[٢].

وقال ابن الحاجب في «باب الإضافة» من «**شرح المفصل**» (١/ ٤٢٤): «ذهب القاضي إلى أنه لا مجاز في القرآن، وأن مثل قوله: ﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢] محمول على أن القرية

---

(١) يريد بالإمام الرازي في «المحصول» (١/ ٣٣٣)، ويلاحظ أنه أطلق «الإمام» في أول الشرح على إمام الحرمين، وفي أثنائه على الرازي، وكأنه استسهل ذلك لدلالة اقتران الغزالي على الأول، والأصفهاني على الثاني.

(٢) قلت: يشير الشارح إلى انتقاد المصنف في هذا النقل من وجوه:
أحدها: النقل عن الظاهرية، وظاهره أنهم مطبقون على ذلك، والمعروف أنه إنما قال ذلك منهم أبو بكر بن داود كما نقله الرازي عنه، والعجب من المصنف أنه قرر هذا بنفسه في «رفع الحاجب» (١/ ٤١١) واعترض به على ابن الحاجب.
ثانيهما: نقله عنهم منعه في القرآن والحديث، وهو الذي نقله الرازي عن أبي بكر بن داود، واعترض عليه الأصفهاني، والمصنف نفسه يضعف هذا النقل، وقد أشار إليه في «رفع الحاجب» (١/ ٤١١)، بل وصرح به في «الإبهاج» (٣/ ٧٥٩-٧٦٠).
وثالثها: وهو للمصنف على ابن الحاجب، لكنه وارد عليه أيضًا هنا، قال في «رفع الحاجب» (١/ ٤١١): «ظاهر النقل عمن أنكره من الظاهرية أنهم ينكرون مجاز الاستعارة، كما صرح به ابن داود في كتابه «الوصول»».
ويستدرك عليه رابع: أن العراقي نقل من «طبقات العبادي» عن أبي العباس بن القاص من أصحابنا منعه في القرآن والحديث، ونقله المصنف عنه وعن جماعة من أصحابنا في «رفع الحاجب» (١/ ٤١١).

تطلق للأهل والجدار جميعا على وجه الاشتراك، وليس بجيد؛ لأنه معلوم أن القرية موضوعة للجدران المخصوصة دون الأهل، فإذا أطلقت على الأهل لم تطلق إلا بقيام قرينة تدلنا على المحذوف، ولو كانت مشتركة لم تكن كذلك».

[أسباب العدول عن استعمال الحقيقة إلى المجاز]

(ص):

وإنما يعدل إليه لثقل الحقيقة، أو بشاعتها، أو جهلها، أو بلاغته، أو شهرته، أو غير ذلك.

(ش):

للعدول عن استعمال الحقيقة إلى استعمال المجاز أسباب:

أحدها: ثقل لفظ الحقيقة على اللسان، كـ«الخَنْفَقِيق»[1] اسم للداهية، فيعدل عنه إلى النائبة والحادثة ونحوه.

الثاني: بشاعة لفظها، كما يعبر بالغائط عن الخراءة.

الثالث: أن لا يعرف المتكلم أو المخاطب لفظه الحقيقي.

الرابع: بلاغة لفظ المجاز، لصلاحيته للسجع والتجنيس وسائر أصناف البديع، دون الحقيقة[2].

---

(١) بفتح الخاء المعجمة، وإسكان النون، وفتح الفاء، وكسر القاف، وإسكان الياء المثناة من تحت، وآخره قاف، ذكره المصنف في «الإبهاج» (٣/ ٨١٤-٨١٥).

(٢) قال العراقي: «قاله الشارح تبعا لغيره، وفيه نظر، فمعنى البلاغة معروف في علم المعاني والبيان، وهذه الأمور ليست من البلاغة، وإنما هي وجوه تحسينات للكلام زائدة عليها، نعم ما ذكره يصلح لأن يكون من الأسباب

الخامس: شهرته، لكون المجاز أعرف من الحقيقة.

وأشار بقوله: «أو غير ذلك» إلى أن لا يكون للمعنى الذي عبر بالمجاز لفظ حقيقي، أو يكون معلوما عند المتخاطبين ويقصدان إخفاءه على غيرهما[1].

التي يعدل لأجلها عن الحقيقة».

(١) زاد العراقي: «أو لعظم معناه كقولهم: «سلام الله على المجلس العالي»، فهو أرفع في المعنى من قوله: «سلام عليك»، أو لكونه أدخل في التحقير»، وهما كلاهما في «الإبهاج».

[منع دعوى غلبة المجاز على اللغات]

(ص):

وليس غالبا على اللغات خلافا لابن جني.

(ش):

قال في «المحصول» (١/٣٣٧-٣٣٨): «ادعى ابن جني أن المجاز غالب على كل لغة، سواء لغة العرب وغيرها، فإن قولنا: «قام زيد» مفيد للمصدر، وهو جنس يتناول جميع أفراد القيام، وهو غير مراد بالضرورة»، قال(١): «وهذا ركيك، فإن المصدر لا يدل على أفراد الماهية، بل على القدر المشترك(٢)، قال(٣): وقولك: «ضربت زيدا» مجاز، فإنك إنما ضربت بعضه لا كله»، واعترض عليه تلميذه عبد الله بن متويه المتكلم بأن المتألم بالضرب كلُّه لا بعضُه، وهو ضعيف؛ لأنه إنما التزم المجاز في لفظ الضرب، لا في لفظ التألم، والضرب: إمساس جسم بعنف، والإمساس حكم يرجع إلى الأعضاء لا إلى الجملة، والتألم أثر ذلك الإمساس»(٤).

---

(١) القائل الإمام، يرد على ابن جني، وانظر «الخصائص» (٢/٤٤٧) وما بعده.

(٢) قال العراقي: «وكيف يتناول جميع أفراد القيام، والأفعال في معنى النكرات، والنكرة في سياق الإثبات لا تعم؟!».

(٣) القائل ابن جني، يستدل على رأيه بغلبة المجاز على اللغات.

(٤) هذا من كلام الرازي، يحكي عن ابن متويه اعتراضه على شيخه ابن جني، ثم يرد عليه انتصارًا للشيخ في هذه القضية الجزئية، وإن لم يوافقه في الأصل من دعوى غلبة المجاز على اللغات.

[إمكان الحقيقة ليس من شرط استعمال المجاز]

(ص):

ولا معتمدًا حيث تستحيل الحقيقة خلافا لأبي حنيفة.

(ش):

ومعنى هذه المسألة: أنه إذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازي هل يشترط إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا؟، فعندنا: يشترط، فحيث تمتنع الحقيقة لا يصح المجاز، وعنده: لا، بل يكفي صحة اللفظ إعمالا للكلام ما أمكن، والحاصل أن اللفظ عندنا إذا كان محالا بالنسبة إلى الحقيقة لغو، وعند أبي حنيفة يحمل على المجاز.

وعلى هذا الأصل مسائل بيننا وبينهم، منها:

إذا قال لغلامه الذي هو أسن منه: «هذا ابني».. فلا يصلح عندنا مجازا عن العتق؛ لأن اللفظ إنما يصلح مجازا إذا كان له حقيقة، وهذا اللفظ في هذا المحل لا حقيقة له، فكان لغوا، وإن حملناه على الإضمار - أي: مثل ابني، أي: في الحنو -.. فعدم عتقه أظهر.

ولو قال: «أوصيت له بنصيب ابني».. فوجهان؛ أصحهما عند العراقيين والبغوي: بطلان الوصية؛ لورودها على حق الغير، وعزاه الرافعي إلى أبي حنيفة، وقد يستشكل على أصله هنا، والثاني وبه قال مالك: إنها صحيحة، والمعنى: بمثل نصيب ابني، ومثله كثير في الاستعمال، وصححه الإمام والروياني وغيرهما، ويجريان فيما لو قال: «بعتك عبدي بما باع فلان فرسه»، وهما يعلمان قدره[1].

(١) انظر «العزيز شرح الوجيز» للرافعي (٧/ ١٠) و«نهاية المطلب» لإمام الحرمين (١٠/ ١٥) و«بحر المذهب» للروياني (٨/ ١٤) و«التهذيب» للبغوي (٥/ ٦٦).

[تعارض ما يخل بالفهم]

(ص):

وهو والنقل خلاف الأصل.

(ش):

فيه مسألتان:

إحداهما: **أن المجاز خلاف الأصل**، و«الأصل» يطلق ويراد به الغالب، وتارة يراد به الدليل، فإن كان الأول.. فالخلاف فيه مع ابن جني وقد سبق، وإن كان الثاني.. فالغرض به أن الأصل الحقيقة، والمجاز على خلاف الأصل، فإذا دار اللفظ بين احتمال المجاز واحتمال الحقيقة.. فاحتمال الحقيقة أرجح؛ لأن الحقيقة لا تخل بالفهم، بخلاف المجاز، فيكون مرجوحا.

الثانية: **النقل خلاف الأصل**، بمعنى إذا دار اللفظ بين أن يكون منقولا وبين أن يكون مبقى على الحقيقة اللغوية.. كان الثاني أولى، لتوقف الأول على الوضع اللغوي، ثم نسخه، ثم وضع جديد، والأصل(١) بقاء ما كان على ما كان.

فإن قيل: لم يتقدم للمصنف ذكر النقل حتى يذكر معارضه، بخلاف صاحب «المنهاج» [فإنه سبق له في التقسيم ذكر النقل(٢)].. قلنا: بل الخلاف في الحقيقة الشرعية هو خلاف في

---

(١) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «ولأن الأصل».

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «فإنه ذكره في التقسيم السابق».

النقل، فإن القاضي يمنع نقل اللفظ اللغوي إلى غير معناه البتة، والجمهور يجوزونه، وهذه المسألة لا تجيء على رأي القاضي [لإنكاره النقل[1]]، وإنما تجيء على رأي الآخَرِين[2].

(ص):

وأولى من الاشتراك.

(ش):

فيه مسألتان:

إحداهما: **إذا تعارض المجاز والاشتراك.. فالمجاز أولى**؛ لكثرته، ولاستعمال اللفظ دائما في الحقيقة مع عدم القرينة، وفي المجاز معها، بخلاف المشترك، فإنه يخل بالفهم حيث لا قرينة.

وقال قوم: المشترك أولى، لتوقف المجاز على وضعين وعلاقة، دون المشترك الحاصل بوضع واحد.

الثانية: **تعارض النقل والاشتراك**.. فالجمهور على أن النقل أولى؛ لأن معنى المنقول واحد، بخلاف المشترك، فإنه متعدد المعاني، فيخل بالفهم حتى ترد القرينة.

وقال قوم: المشترك أولى؛ لتوقف النقل على النسخ؛ أي: قد يصير إلى النسخ، والمشترك أولى منه، والمتوقف على المرجوح أولى

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٣، وليس في ١ و ٤، والكلام بدونه صحيح.

(٢) كذا في ٤، وفي ١: «الأولى»، وفي ٣: «الاخيرين».

بأن يكون مرجوحا.

وأجيب بأن الشارع إذا نقل اشتهر المعنى المنقول إليه.

(ص)

قيل: ومن الإضمار.

(ش):

اختلفوا في **تعارض المجاز والإضمار** على ثلاثة مذاهب: **فقال** الإمام في «**المعالم**» (٤٦): المجاز أولى؛ لكثرته، ولأن إلحاق الفرد بالأعم الأغلب أولى، **وقيل**: الإضمار أولى، [حكاه الهندي[1]]؛ لأن قرينته متصلة، **وقيل**: بتساويهما؛ لاحتياج كل منهما إلى ثلاثة قرائن، وجزم به في «**المحصول**» (١/ ٣٥٩)، وتابعه البيضاوي[2]، وعلى هذا فيكون اللفظ مجملا حتى لا يترجح أحدهما على الآخر إلا بدليل، ومثل بعضهم المسألة بقوله لعبده الذي هو أكبر سنا منه: «هذا ابني»، وقد سبقت[3].

واعلم أن كلام المصنف يقتضي جريان الخلاف في **تعارض النقل والإضمار**، والمعروف أولوية الإضمار؛ لأنه من باب البلاغة

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وليس في ٣، وقد يتوهم أن الهندي يرجح الإضمار على المجاز، وليس كذلك، وإنما حكى هذا القول حكاية، وإلا فترجيحه للقول الأول، وانظر «نهاية الوصول» له (٢/ ٤٨٩).

(٢) انظر «الإبهاج» (٣/ ٨٥٠).

(٣) قال العراقي: «وضعف المصنف الأول، فمختاره إما الثاني أو الثالث، وهو الظاهر».

بخلاف النقل، ولأن النقل يقتضي النسخ بخلاف الإضمار، ولأن النقل أنكره كثير من المحققين وأجمعوا على الإضمار.

(ص):

والتخصيص أولى منهما.

(ش):

أي: من المجاز ومن النقل.

أما كونه أولى من المجاز.. فلأن دلالة العام على أفراده بعد التخصيص يحتمل أن تكون حقيقة، ودلالة اللفظ على معناه المجازي لا يحتمل ذلك؛ لكونه خلاف الإجماع، والحقيقة راجحة على المجاز، والمحتمل للراجح راجح، فيكون التخصيص راجحا، كقولنا: العمرة فرض لقوله تعالى: {وأتموا الحج والعمرة لله} [البقرة: ١٩٦] والأمر للوجوب، فيقول المالكي: يخصص النص بالحج والعمرة المشروع فيهما؛ لأن استعمال الإتمام في الابتداء مجاز، والتخصيص أولى من المجاز.

وأما كونه أولى من النقل.. فلأن التخصيص خير من المجاز، والمجاز خير من النقل كما بينا، والخير من الخير خير، كقول المالكي: يلزم الظهار من الأمة لقوله تعالى: ﴿مِن نِّسَآئِهِمْ﴾ [المجادلة: ٢ و ٣]، فإن قال الشافعي: هو منقول في العرف للحرة، فلا يتناول محل النزاع، ولو لم يكن منقولا للزم أن يكون مخصصا بذوات المحارم، فإنهن من

نسائهم، ولا يلزمه منهن ظهار.. كان للمالكي أن يقول: إذا تعارض النقل والتخصيص فالتخصيص أولى.

وعلم منه أنه أولى من الإضمار؛ لأن التخصيص خير من المجاز، والمجاز مساو للإضمار، والأولى من المساوي أولى، كقول المالكي: الكلب طاهر، لقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤] والضمير عام في جميع الجوارح، فيجوز أكل موضع فيه، عملا بالظاهر، فيقول الشافعي: يلزمكم جواز ما أمسك بعد القدرة عليه من غير ذكاة، وليس كذلك، فيلزم التخصيص، بل هنا إضمار تقديره: كلوا من حلال ما أمسكن، وكون موضع فيه من الحلال محل النزاع، فللمالكي أن يقول: [على ما ذكرنا يلزم[1]] التخصيص، وعلى ما ذكرتموه يلزم الإضمار، والتخصيص أولى.

تنبيه: إنما اقتصر المصنف على هذه الخمسة، أعني: المجاز، والنقل، والاشتراك، والإضمار، والتخصيص؛ لأنها أصل ما يخل بالفهم[2]، ثم يقع التعارض [بينها على عشرة أوجه، فيقع

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٤، وفي ٣: «ما ذكرنا يلزم منه»، وفي ١: «ما ذكرنا يلزم»، فسياق ٣ و ٤ صحيح، بينما في سياق ١ سقط.

(٢) قال العراقي: «ذكر المصنف هنا مما يخل بالفهم - أي: اليقيني دون الظني -: التخصيص، والمجاز، والإضمار، والنقل، والاشتراك، فهذه خمسة، وأهمل خمسة أخرى، وهي: النسخ، والتقديم، والتأخير، والمعارض العقلي، وتغير الإعراب والتصريف؛ لقوة الظن مع انتفاء الخمسة الأولى.
فانتفاء الاشتراك والنقل يفيد أنه ليس للفظ سوى معنى واحد.

التعارض[(١)]] بين الاشتراك وبين الأربعة الباقية، ثم بين النقل وبين الثلاثة الباقية، ثم بين المجاز وبين الوجهين الباقيين، ثم بين الإضمار والتخصيص[(٢)].

وانتفاء المجاز والإضمار يفيد أن المراد باللفظ ما وضع له.

وانتفاء التخصيص يفيد أن المراد جميع ما وضع له.

ولبعضهم في ذلك وضم إليها النسخ:

تجـوز ثـم إضـمـار وبـعـدهـما
نـقـل تـلاه اشـتـراك فـهـو يخلفه

وأرجح الكل تخصيص وآخرها نسخ فما بعده قسم يخلفه».

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وهو ساقط من ٣.

(٢) وقد ذكرت جميعًا في «الإبهاج» (٣/٨٢٧-٨٦٥) و«البحر المحيط» (٢/٢٤١-٢٤٧).

[علاقات المجاز]

(ص):

وقد يكون بالشكل، أو صفة ظاهرة، أو باعتبار ما يكون قطعا أو ظنا لا احتمالا، وبالضد، والمجاورة، والزيادة، والنقصان، والسبب للمسبب، والكل للبعض، والمتعلق للمتعلق، وبالعكوس، وما بالفعل على ما بالقوة.

(ش):

المجاز لا بد فيه من العلاقة بينه وبين الحقيقة، ولا يكفي مجرد الاشتراك في أمر ما، وإلا لجاز إطلاق كل شيء على ما عداه، ويتصور من وجوه:

أحدها: **الاشتراك في الشكل**، كإنسان للصورة المنقوشة على الجدار.

الثاني: **الاشتراك في الصفة**، ويجب أن تكون ظاهرة لينتقل الذهن إليها، كإطلاق الأسد على الشجاع، بخلاف إطلاقه على الأبخر.

الثالث: **باعتبار ما يكون**، كذا أطلقوه هنا، وهو إنما يكون فيما إذا تحقق المآل، إما قطعا كقوله: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]، أو غالبا كما في تسمية العصير خمرا [في قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرًا﴾ [يوسف: ٣٦][1]]؛ لأنه في الغالب يصير خمرا.

(١) ما بين المعقوفتين من ٣، ولا وجود له في ١ و ٤.

ولو قال المصنف: «أو غالبا» بدل قوله: «**أو ظنا**».. لكان أولى.

واعلم أن الأصحاب وإن لم يذكروا هذا القيد هنا لكنهم ذكروه في باب التأويل في كلامهم مع الحنفية في «**أيما امرأة نكحت نفسها فنكاحها باطل**»[1]، حيث قالوا: آيل إلى البطلان باعتراض الولي، قال أصحابنا: المآل إلى البطلان هنا ليس قطعا ولا غالبا الذي هو شرط في استعمال هذا النوع، بل إطلاق البطلان باعتبار ما يؤول إليه في المحل المذكور نادر، وحمل كلام الشارع الخارج مخرج التعميم عليه لا يجوز.

فلو قال المصنف بدل قوله: «**أو ظنا لا احتمالا**» «أو غالبا لا نادرا».. لكان أولى.

وشرط إلكيا الهراسي أن يكون المآل مقطوعا به، ولا يكفي الظن، وإطلاق الجمهور يقتضي أنه لا فرق، فلهذا سوى المصنف بينهما، نعم، لا يكفي الاحتمال المرجوح بالاتفاق، وحقه إذ زاد هذا القيد على المصنفين أن يقول: «آيل بنفسه كالخمر»؛ ليخرج العبد، فإنه لا يطلق عليه «حر» باعتبار ما يؤول إليه.

الرابع: تسمية الشيء باسم ضده، كقوله تعالى: {﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا ﴾} [الشورى: ٤٠]، أطلق على الجزاء «سيئة» مع أنه ليس بسيئة.

الخامس: تسمية الشيء باسم ما يجاوره، كإطلاق لفظ

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٠٨٣) والترمذي (١١٠٢) وابن ماجه (١٨٧٩) من حديث عائشة رضي الله عنها، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن».

«الراوية» على القربة التي هي ظرف الماء، فإن الراوية لغة اسم للجمل الذي يستقى عليه، ثم أطلق على القربة لمجاورتها.

السادس: الزيادة، ومثلوه بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فإن الكاف زائدة، والتقدير: [ليس مثله شيء[١]]، وإلا لزم إثبات المثل، وهو محال.

ويجوز أن تكون غير زائدة، ولا يلزم المحذور لوجوه:

أحدها: أنه يجوز سلب الشيء عن المعدوم، كما يجوز سلب الكتابة عن زيد، وهو معدوم.

وثانيها: أن المِثْل يأتي [بمعنى المَثَل كالشبه[٢]]، والشبه والمَثَل: الصفة، قال تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [الرعد: ٣٥] أي: صفتها، [وحينئذ فالتقدير[٣]]: ليس كصفته شيء.

ثالثها: أن يكون لفظ المثل كهو في قولهم: «مثلك لا يبخل» أي: أنت لا تبخل، فلا يراد غير ما أضيف إليه، وإليه أشار الشاعر بقوله[٤]:

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٤ و«الغيث» وأصل نسخة ١، ثم أقحم عليه كلمة «مثل» ليصير «ليس مثل مثله شيء» كما في ٣.

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «بمعنى الشبه كالشبه».

(٣) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وفي ٣: «والتقدير» فقط.

(٤) آخر بيت من القصيدة التي رثى بها المتنبي عمة عضد الدولة، وانظر «ديوان المتنبي» (٥٧٦).

ولـــم يــقــل مــثــلــك يــعــني بــه
غـــيرك يــا فـــردا بـــلا مشبه

وهذا ضرب من الكناية التي هي أبلغ من الصريح، لتضمنها إثبات الشيء بدليله، فيكون المعنى ليس [كهو شيء[1]].

السابع: **النقصان في اللفظ**، كقوله تعالى: {واسأل القرية} [يوسف: ٨٢] أي: أهل القرية، فإن القرية عبارة عن الأبنية، وهي لا تسأل، ويمكن أن يقال: يخلق الله فيها قدرة الكلام، ويكون ذلك معجزة لذلك النبي، ويبقى اللفظ على حقيقته.

وقال الشيخ عز الدين في كتاب «**المجاز**» (١٧): «ليس حذف المضاف من المجاز؛ لأن المجاز استعمال اللفظ في غير موضوعه، والكلمة المحذوفة ليست كذلك، وإنما التجوز في أن ينسب إلى المضاف إليه ما كان منسوبا إلى المضاف»، فجعَلَه من مجاز التركيب العقلي، لا من اللغوي الإفرادي.

الثامن: **إطلاق اسم السبب على المسبب**، سواء كان السبب **فاعِلِيًّا** كتسمية المطر بالسماء، أو **ماديا** كقولك: «سال الوادي»، أو **صوريا** كتسمية القدرة باليد، أو **غائيا** كتسمية العنب خمرا[2].

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤، وفي ١: «هو كشيء».

(٢) ذكر أقسام السبب الأربعة، وذلك أن كل متكون في الوجود لا بد له من أسباب أربعة: فاعلية، وقابلية، وقد يقال لهذا القسم: مادة وعنصرًا،

التاسع: عكسه، كتسمية المرض الشديد بالموت.

العاشر: إطلاق اسم الكل على البعض، كقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِم﴾ [البقرة: ١٩] أي: أناملهم.

الحادي عشر: عكسه، كقولهم للزنجي: «أسود» مع أن فيه بياض أسنانه[1].

الثاني عشر: تسمية المتعلَّق باسم المتعلِّق، كتسمية المخلوق

وصورية، وغائية، فالسرير.. فاعله النجار، ومادته الخشب والحديد، وصورته الانسطاح، وغايته الاضطجاع عليه، فسميت الثلاثة الأول أسبابًا لتأثيرها في الاضطجاع، فلولا الخشب والحديد ما تماسك، ولولا الفاعل ما ترتب، ولولا الانسطاح لما تأتى عليه الاضطجاع، وسمي الرابع سببا لأنه الباعث على هذه الثلاثة، فلولا استشعار النفس راحة الاضطجاع لما وقع في الوجود هذه الثلاثة، فالعلة الغائية علة العلل الثلاثة في الأذهان، ومعلولتها في الأعيان، وهو معنى قولهم: «أول الفكر آخر العمل».
إذا علمت هذا تبين لك أن في مثال الشارح للسبب المادي نظرًا؛ لأن الوادي ليس جزء الماء أو مادته، بل هو من قبيل إطلاق اسم المحل على الحال، والعجب أن المصنف والشارح كلاهما اعترضا على هذا التمثيل، وانظر «الإبهاج» (٣/٧٦٦-٧٧٠) و«البحر المحيط» (٢/١٩٨-١٩٩).

(١) قال المصنف في «الإبهاج» (٣/٧٧٧-٧٧٨): «ولقائل أن يقول إطلاق الأسود على الزنجي إنما يكون مجازا أن لو كان المراد به وصف جميع أعضائه بالسواد، وليس كذلك، بل مفهوم الأسود من قام السواد بظاهر جلده فقط، لا جميع أعضائه حتى العينين والأسنان؛ لأن ما ثبت له المشتق شيء له المشتق منه، وذلك أعم من كونه ثابتا لكله أو بعضه، كما يقول لمكسور إحدى الرجلين أعرج، والأولى أن يمثل لهذا النوع بقولهم: فلان يملك كذا رأسا من الغنم، أو ذبح كذا رأسا من البقر».

خلقا قال الله تعالى: ﴿ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ ﴾ [لقمان: ١١][(١)].

الثالث عشر: عكسه، كقوله ﷺ: «**تحيضي في علم الله ستا أو سبعا**»[(٢)] والتقدير: تحيضي ستا أو سبعا وهو معلوم الله تعالى، وقد أطلق عليه العلم.

فقول المصنف: «**وبالعكوس**» راجع للثلاثة الأخيرة وقد بيناه[(٣)].

---

(١) قال العراقي: «المراد التعلق الحاصل بين المصدر واسم الفاعل واسم المفعول، فيشمل ستة أقسام:
١- إطلاق المصدر على اسم المفعول كقوله تعالى: {هذا خلق الله} [لقمان: ١١] أي مخلوقه.
٢- وعكسه كقوله تعالى: ﴿ بِأَييِّكُمُ ٱلْمَفْتُونُ ﴾ [القلم: ٦] أي: الفتنة.
٣- وإطلاق اسم الفاعل على المفعول كقوله تعالى: ﴿مَّآءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: ٦] أي: مدفوق.
٤- وعكسه كقوله تعالى: ﴿ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴾ [الإسراء: ٤٥] أي: ساترا.
٥- وإطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم: «رجل عدل» أي: عادل.
٦- وعكسه قولهم: «قم قائما» أي: قياما».

(٢) أخرجه أبو داود (٢٨٧) والترمذي (١٢٨) من حديث حمنة بنت جحش رضي الله عنها، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح».

(٣) قال العراقي: «كذا قرره المصنف وتبعه الشارح، والحق أن هذه الثالثة عشر ليست علاقة مستقلة، بل هي داخلة في التي قبلها، لأن لكل من هذه الثلاثة المذكورة وهي: المصدر، واسم الفاعل، واسم المفعول تعلقا بالأخرى، وكل منها متعلِّق باعتبار، ومتعلَّق باعتبار، والمذكور في الثالثة عشر مندرج في الرابعة عشر.
والعجب تمثيل الشارح للثالثة عشر بمثال موافق لمثال الثانية عشرة، فإن كلا منهما أطلق المصدر على اسم المفعول، «الخلق» مصدر و«المخلوق» مفعول،

الرابع عشر: إطلاق ما بالفعل على ما بالقوة، كتسمية الخمر حال كونه في الدن بالمسكر.

وقد يقال برجوع هذه إلى قوله أولا: «**باعتبار [ما يكون**»، ولهذا اقتصر الصفي الهندي في «النهاية» **(٢/ ٣٥٣)** على هذه، ولم يذكر تلك، بل ذكر بدلها: باعتبار[(١)] ما كان، لكن الظاهر أن ما صنعه المصنف في حذفها أولى، خلافا للمختصرين؛ لأنهم جزموا بأن إطلاق اللفظ باعتبار ما كان مجاز، ثم ترجموا مسألة إطلاق اسم الفاعل باعتبار الماضي وحكوا فيه الخلاف، وهي عين المسألة المذكورة هنا[(٢)].

و«العلم» مصدر و«المعلوم» مفعول، وكان ينبغي له إذ أفرد هذا القسم تمثيله بقوله تعالى: ﴿بِأَييِّكُمُ ٱلْمَفْتُونُ﴾ [القلم: ٦] أي: الفتنة كما مثلته، فهو عكسه، لكن لو فتحنا هذا التغاير لكثرت الأقسام لاستدعاء ذلك ذكر الأقسام الأربعة التي قدمتها، والله أعلم».

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤ و«الغيث»، وهو ساقط من ٣.

(٢) قال العراقي: «الصواب ذكرها، وجزمهم هنا لا ينافي حكايتهم الخلاف في موضع آخر، لأنهم إنما أرادوا هنا بيان العلاقة عند من يجعله مجازا، وليسوا هنا بصدد بيان أنه حقيقة أو مجاز، فالخلاف في ذلك معروف في موضعه، وإنما أريد هنا بيان أنواع العلاقة، فذكرت هذه منها على قول من يجعل إطلاق اسم الفاعل باعتبار ما مضى مجازا.
ثم إن الشارح لم يحقق أن هذه العلاقة - وهي تسمية ما بالفعل على ما بالقوة - هل هي العلاقة المتقدمة، وهي تسميته باعتبار ما يكون؟، وظاهر كلام المصنفين ترادفها، لأنهم لم يجمعوا بينهما، بل اقتصروا على تلك العبارة أو على هذه، والظاهر أنها أخص منها، فإنه لا يلزم من إطلاقه باعتبار ما يكون أن

[المجاز العقلي]

(ص):

وقد يكون في الإسناد خلافا لقوم.

(ش):

المجاز **إما** أن يكون في مفردات الألفاظ، كإطلاق الأسد على الشجاع، والحمار على البليد ونحوه، وهو ما سبق، ويسمى «**اللغوي**»، **وإما** أن يكون في تركيبها، وهو أن يسند الفعل إلى غير من صدر عنه بضرب من التأويل، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢]، ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [إبراهيم: ٣٦]، فإنه استعمل كل واحد من ألفاظه المفردة في موضوعه، لكن أسند الزيادة والإضلال إلى الآيات [والأصنام[١]]، فجعل المجاز في التركيب، ويسمى: «**العقلي**»؛ لأن التجوز فيه في نسبة الفعل إلى غير من صدر منه، وهو أمر عقلي، لا وضعي.

وأنكره السكاكي ورده إلى اللغوي، فيكون المجاز كله لغويا، وتابعه ابن الحاجب في «**أماليه**» و«**مختصره الكبير**» تصريحا،

ذلك الذي يكون موجودا بالقوة قبل كونه بالفعل، فإن الموت ليس موجودا في الحي بالقوة، وكذا الخمرية في العصير، بخلاف الإسكار في الخمر، فإنه حاصل فيها قبل شربها بالقوة، فالعلاقة الأولى تغني عن الثانية، والثانية لا تغني عن الأولى، والله أعلم».

(١) ليس في النسخ ١ و ٣ و ٤، وأثبته لاستقامة المعنى.

واستبعده في «**الصغير**»[1]، لكن اختلفا فيما هو.

ويتلخص في نحو «أنبت الربيع البقل» ونحوه أربعة أقوال:

أحدها: أن المجاز في «أنبت» وهو للتسبب العادي، وإن كان وضعه للتسبب[2] الحقيقي، وهو رأي ابن الحاجب، فالمجاز عنده في الأفراد[3].

والثاني: أنه في الربيع فإنه تصور بصورة فاعل حقيقي فأسند إليه ما يسند إلى الفاعل الحقيقي، وهو رأي السكاكي أنه من الاستعارة بالكناية[4].

الثالث: أنه في الإسناد، وهو أن كل هيئة تركيبية وضعت بإزاء تأليف معنوي، وهذه وضعت لملابسة الفاعلية، فإذا استعملت لملابسة الظرفية أو نحوها كان مجازا، وذلك نحو «صام نهاره»

---

(١) انظر «مفتاح العلوم» للسكاكي (٤٠٠-٤٠١) و«أمالي ابن الحاجب» (٢/٨٨٦-٨٨٧) و«منتهى السول» (١٥) و«رفع الحاجب» (١/٣٨٢).

(٢) كلمة «للتسبب» في الموضعين كذا في «شرح العضد على المختصر» (٤٥-٤٦) ومنه ينقل الشارح هذا التحرير، وهو ظاهر ما في ١، وظاهر ما في ٣: «المسبب» في الأول، و«للسبب» في الثاني، وفي ٤: «للنسب» في الموضعين، ولا يخفى تقارب ما بين الكلمات في الرسم.

(٣) انظر «أمالي ابن الحاجب» (٢/٨٨٦-٨٨٧).

(٤) انظر «مفتاح العلوم» للسكاكي (٤٠٠-٤٠١).

و«قام ليله»، وهو رأي عبد القاهر[١].

والرابع: أنه تمثيل، فلا مجاز فيه في الإسناد ولا في الأفراد، بل هو كلام أورد ليتصور معناه فينتقل الذهن منه إلى إنبات الله تعالى ليصدق فيه، وهو اختيار الإمام فخر الدين في «**نهاية الإيجاز**» (٩٦).

قال القاضي عضد الدين[٢]: «والحق أنها تصرفات عقلية، ولا حجر فيها، فالكل ممكن، والنظر إلى قصد المتكلم».

---

(١) انظر «دلائل الإعجاز» (٢٩٣) وما بعده.

(٢) «شرح العضد على مختصر ابن الحاجب» (٤٦).

[المجاز في الأفعال والحروف والأعلام]

(ص):

وفي الأفعال والحروف وفاقا لابن عبد السلام والنقشواني، ومنع الإمام الحرف مطلقا، والفعل والمشتق إلا بالتبع.

(ش):

قال الشيخ عز الدين في كتاب «المجاز» (٤٦-٦٨): «وقد تجوزت العرب في الأسماء والأفعال والحروف.

فمن التجوز في الأسماء: التعبير بالأسد عن الشجاع، وبالبحر عن الجواد، وهو كثير.

وأما الحروف.. فقد تجوزوا ببعضها، كهل، تجوزوا بها عن الأمر نحو: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [هود: ١٤ والأنبياء: ١٠٨] أي: فأسلموا، والنفي نحو: ﴿فَهَلْ تَرَىٰ لَهُم مِّنۢ بَاقِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٨] أي: ما ترى، والتقرير نحو: ﴿هَل لَّكُم [مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم (١)] مِّن شُرَكَآءَ فِى مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [الروم: ٢٨]»، وعد حروفا كثيرة.

«وأما الأفعال.. فقد تجوزوا بالماضي عن المستقبل تشبيها له في التحقق، كقوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْأَعْرَافِ﴾

(١) ما بين المعقوفتين سقط من النسخ ١ و ٣ و ٤.

﴿ وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ ﴾ [الأعراف: ٤٥ و ٤٨ و ٥٠]، وعكسه، ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتۡلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ ﴾ [البقرة: ١٠٢] أي: تلته، وبلفظ الخبر عن الأمر نحو ﴿ وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وعكسه نحو: ﴿مَن كَانَ فِي ٱلضَّلَٰلَةِ فَلۡيَمۡدُدۡ لَهُ ٱلرَّحۡمَٰنُ مَدًّا ﴾ [مريم: ٧٥] أي: يمدُّ ومدَّ»، وأكثر من ذلك.

وكذلك قال النقشواني في رده على الإمام في منعه الدخول في الحرف؛ لأن للحرف مسمى في الجملة، وقد استعمل في موضوعه، فيكون حقيقة، فإذا استعمل في غيره لعلاقة كان مجازا، ومثله بقوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ ﴾، فإن حقيقة «في» الظرفية، وهنا استعملت لغيرها.

وقال الإمام في «**المحصول**» (١/٣٢٨-٣٢٩): لا يدخل في الحرف - أي: بالأصالة -؛ لأن مفهومه غير مستقل بنفسه، فإن ضم إلى ما ينبغي ضمه كان حقيقة، وإلا فهو مجاز في التركيب، [لا في المفرد، وبحثنا إنما هو في المفرد، ومراده: أنه مجاز عقلي؛ لقوله بعد ذلك: أن المجاز في التركيب(١)] عقلي، لا لغوي.

وأما الأفعال والمشتقات.. فقال الإمام: لا يدخلهما المجاز بالذات؛ لأنهما يتبعان أصولهما، وأصل كل منهما المصدر، لكون الأفعال مشتقة من المصادر على الصحيح، والأفعال أصل للصفات المشتقة منها، فتكون المصادر أصلا لها أيضا،

(١) ما بينن المعقوفتين ساقط من ٣، وهو في ١ و ٤ و«الغيث».

وإذا كان كذلك فيمتنع دخول المجاز فيها إلا بعد دخوله في المصادر التي في ضمنها، فإن كان المصدر حقيقة كانا كذلك وإلا فلا.

والحاصل أنه لا يدخل فيهما المجاز إلا بواسطة دخوله في المصدر، ومثله قول البيانيين في الاستعارة التبعية: تكون في الأفعال والصفات المشتقة والحروف، وأنها لا تحتمل للاستعارة بأنفسها، وإنما المحتمل للاستعارة في الأفعال والصفات مصادرها، وفي الحروف متعلقات [معانيها، فتقع الاستعارة في المصدر، (ثم تسري إلى الأفعال والصفات، وتقع في متعلقات معاني الحروف)[1]]، ثم تسري إلى الحروف، فلا يستعار الفعل إلا بعد استعارة مصدره، فلا تقول: «نطقت الحال بكذا» بدل[2] «دلت»، إلا بعد تقدير استعارة نطق الناطق لدلالة الحال، وإذا أريد استعارة «لعل» لغير معناها قدرت الاستعارة في معنى الترجي ثم استعملت هناك «لعل»، وإذا أريد استعمال[3] «لام الغرض» قدرت الاستعارة في معنى الغرض ثم استعملت «لام الغرض» هناك.

وقد ضعف شراح «**المحصول**» كلام الإمام.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٤، وسقط من ١ إلا قوله: «معاني الحروف»، بينما سقط من ٣ ما بين القوسين.

(٢) كذا في ١ و ٣، وفي ٤: «تريد».

(٣) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «استعارة».

أما في الفعل.. فإنه كثيرا ما يستعمل [صيغة الماضي[1]] في المستقبل مجازا، وكذا صيغة المستقبل في الماضي، مع عدم دخول المجاز في المصدر الذي هو في ضمن الفعل الماضي أو المستقبل.

وأما في المشتق.. فلأن اسم الفاعل قد يستعمل في المفعول مجازا وعكسه مع عدم دخول المجاز في المصدر، وأيضا فقد يطلق الضارب على من صدر منه الضرب في الماضي وعلى من سيصدر منه في المستقبل بطريق المجاز مع عدم دخول المجاز في الضرب الذي هو مصدره.

إذا علمت هذا فقول المصنف: «**ومنع الإمام الحرف مطلقا**» مراده بالنسبة إلى مجاز الأفراد، وإلا فقد سبق أنه يجوز دخول المجاز فيه بالانضمام، لكنه يجعله من باب مجاز التركيب، لا الإفراد الذي يبحث فيه الأصولي.

(ص):

ولا يكون في الأعلام خلافا للغزالي في متلمح الصفة.

(ش):

لا يدخل المجاز في الأعلام، لا بالذات ولا بالواسطة؛ لأنها وضعت للفرق بين ذات وذات، فلو دخلها المجاز لبطل هذا الغرض، ولأنها لم تنقل لعلاقة، وشرط المجاز العلاقة، فإن استعمال

---

(١) زيادة يقتضيه السياق ويدل لها سياق «البحر المحيط» (٢/ ٢١٩)، وليست في النسخ ١ و ٣ و ٤.

العلم في مسماه إنما هو بوضع مستقل له، لا بالنقل للعلاقة، سواء سبق وضعه لمسمى آخر، وهو الذي يسميه النحويون علما منقولا، أو لم يسبق وهو الذي يسمونه: مرتجلا كغطفان، كذا قاله الإمام والبيضاوي[(١)].

وفصل الغزالي فقال[(٢)]: «يدخل في الأعلام الموضوعة للصفة كالأسود والحارث، دون الأعلام التي لم توضع إلا للفرق بين الذوات كزيد وعمرو»، وهو حسن.

وقال بعض شارحي «**المحصول**»: إنما قال الغزالي ذلك بناء على رأيه في عدم [اعتبار[(٣)]] العلاقة في المجاز، فإن المجاز عنده: ما استعملته العرب في غير موضوعه، وفيه نظر؛ لأنه لو قال ذلك بناء على عدم اعتبار العلاقة لم يفصل بين زيد والحارث، بل جعل الكل مجازا، إذ يصدق على كل منهما أنه استعملته العرب في غير موضوعه.

---

(١) انظر «المحصول» (١/٣٢٨) و«الإبهاج» (٣/٧٩٩). قال العراقي: «فإن وجدت كمن سمى ولده «مباركا» لما اعتقده من اقتران البركة بولادته فليس مجازا، إذ لو كان كذلك لامتنع إطلاقه بعد زوال العلاقة، واعترضه النقشواني بأنك تقول: جاءني تميم أو قيس وأنت تريد طائفة منهم، وهذا مجاز، وتميم علم، فقد تطرق المجاز إلى العلم، لما بين هؤلاء وبين المسمى بذلك العلم من التعلق. انتهى».

(٢) «المستصفى» (٣/٣٤).

(٣) كلمة «اعتبار» ساقطة من النسخ ١ و ٣ و ٤، وهي في «البحر المحيط» (٢/٢٢١).

واعلم أن المصنف لم يحك قولا بالتجوز في الأعلام مطلقا، وقد حكاه الأبياري، فتجتمع ثلاثة مذاهب، ووجَّهه بأنك تقول: «قرأت سيبويه» وأنت تريد «الكتاب»، فقد تجوز بإطلاق اسم صاحب الكتاب عليه، ثم ضعفه بأن سيبويه باق على الدلالة على الرجل، وإنما جاء التجوز من جهة حذف الكتاب، لا من جهة إطلاق لفظ صاحب الكتاب عليه(١).

وقال ابن يعيش في «**شرح المفصل**» (١/ ٢٧): «قال النحويون: العلم ما يجوز تبديله وتغييره ولا يلزم من ذلك تغيير اللغة، فإنه يجوز أن تنقل اسم ولدك من خالد إلى جعفر، ومن بكر إلى محمد، وليس كذلك اسم الجنس، فإنك لو سميت الرجل فرسا أو الفرس رجلا كان ذلك تغييرا للغة، وإنما أتي بالأعلام للاختصار وترك التطويل بتعداد الصفات».

---

(١) انظر «التحقيق والبيان» للأبياري (١/ ٥٢٨-٥٢٩)، والظاهر أن الأبياري تلقفه عن الغزالي حيث ذكره في «المستصفى» (٣/ ٣٤) مع الجواب عنه، إلا أن الغزالي ذكره بحثًا، فحقق الأبياري نسبته لبعض الناس، وهذه عادة معروفة عند الأصوليين والفقهاء.

[وجوه معرفة المجاز]

(ص):

ويعرف بتبادر غيره لولا القرينة، وصحة النفي، وعدم وجوب الاطراد، وجمعه على خلاف جمع الحقيقة، وبالتزام تقييده، وتوقفه على المسمى الآخر، والإطلاق على المستحيل.

(ش):

يعرف المجاز بوجوه:

أولها وهو الأقوى، ولهذا صدر به: أن يتبادر غيره إلى الفهم لولا القرينة، والحقيقة بالعكس، وأورد المجاز الراجح، وأجيب بأنه نادر فلا يقدح، إذ الغالب أن المتبادر إنما هو الحقيقة.

ثانيها: صحة النفي، كقولك للبليد: «ليس بحمار»، وللجد: «ليس بأب»، فصحة النفي دليل على أنه مجاز فيه، وعكسه الحقيقة، وزاد بعضهم: «في نفس الأمر»؛ ليحترز به عن نفس الظان، فإنه لا يدل عليه.

واختار صاحب «**البديع**» (٣٩) أن صحة النفي حكم من أحكام المجاز، لا معرف له، بمعنى: أنه حكم ثابت في الواقع، إذا علم أنه مجاز، فطريقه علم صحة نفيه؛ لأن كونه معرفا مستلزم للدور.

ثالثها: أنه لا يجب فيه الاطراد، فإنه يستعمل لوجود معنى في محل، ولا يجوز استعماله في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه، كما تقول: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢]؛ لأنه سؤال لأهلها، فلا تقول: «اسأل البساط» وإن وجد فيه ذلك.

قال ابن الحاجب: وهذا لا ينعكس؛ أي: ليس الاطراد دليل الحقيقة، فإن المجاز قد يطرد كالأسد للشجاع، وجوابه: إنه وإن اطرد لكنه لا يجب[١]، ومن هنا حسن زيادة المصنف الوجوب عليه.

رابعها: جمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقة، كالأمر، فإنه بمعنى القول يجمع على أوامر، وبمعنى الفعل على أمور، ونوزع في هذا المثال.

خامسها: التزام تقييده، فلا يستعمل في ذلك المعنى عند الإطلاق، كجناح الذل، ونار الحرب، فإن الجناح والنار قد يستعمل في معانيهما الحقيقية بدون قيد، ومتى استعملوها في الذل والحرب قيدوهما به، فدل على كونهما مجازا فيه.

وإنما قال: «**بالتزام تقييده**» ولم يقل: «بتقييده»؛ احترازا عن الحقيقة في اللفظ المشترك، فإنه قد يقيد أيضا، كما يقال في العين: «رأيت عينا جارية»، لكن لا على طريق الالتزام.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (١/ ٣٨٠).

سادسها: توقف استعمالها على المسمى الآخر، سواء كان ذلك ملفوظا به كقوله تعالى: ﴿ وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران: **٥٤**]، فلا يقال: «مكر الله» ابتداء، أو مقدرا كقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا ﴾ [يونس: **٢١**]، ولم يتقدم لمكرهم ذكر في اللفظ، لكنه مذكور معنى.

سابعها: الإطلاق على المستحيل، فإن الاستحالة تقتضي أنه غير موضوع له، فيكون مجازا، كقوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: **٨٢**].

وأورد أن المجاز العقلي كذلك مع أنه حقيقة لغوية، وأجيب بأن المراد ما يمتنع تعليقه به بالبديهة، والذي في المجاز العقلي امتناعه نظرا.

[اشتراط السمع في نوع المجاز]

(ص):

والمختار: اشتراط السمع في نوع المجاز، وتوقف الآمدي.

(ش):

يشترط أن يكون بين المفهوم الحقيقي والمجازي علاقة معتبرة، وإلا لجاز استعمال كل لفظ في معنى، وهو باطل ضرورة.

إذا علمت هذا.. فجنس العلاقة شرط بالإجماع لما ذكرنا، وشخصها غير مشترط بالإجماع، فلا يقال: لا يطلق الأسد على الشجاع إلا بنقل من العرب، ومحل الخلاف إنما هو في النوع، هل يكتفى بالعلاقة إلى نظر العرب إليها كإطلاقهم السبب على المسبب، ويزيد عليه كالمسبب على السبب، أو لا يتعدى علاقة السبب إلى علاقة أخرى وإن ساوتها ما لم تفعل العرب ذلك؟، فاختار المصنف الثاني تبعا للرازي والبيضاوي(١)، وإلا لجاز التجوز بالأسد عن الأبخر لوجود شبه ما، واختار ابن الحاجب الأول(٢)، وتوقف الآمدي للتعارض(٣).

---

(١) انظر «المحصول» (١/ ٣٢٩) و«الإبهاج» (٣/ ٧٦٤).

(٢) انظر «رفع الحاجب» (١/ ٣٧٥).

(٣) انظر «الإحكام» (١/ ٤٧-٤٨).

(ص):

مسألة: [المُعَرَّب]

«المعرب»: لفظ غير علم استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم.

(ش):

عقب المجاز بهذه المسألة؛ لأنها تشبهه في أن كلا منهما ليس من الموضوعات الحقيقية للغة العرب، وخرج بقوله: «**غير علم**» الأعلام كإبراهيم وإسماعيل، وخرج بالأخير الحقيقة، فإنها استعمال فيما وضع له في لغتهم، وكذلك المجاز.

وقد يقال: لا حاجة لقوله: «**غير علم**»، فإن الأعلام معربة قطعا، وإنما خرجت عن محل الخلاف بوقوعها في القرآن، لأجل إجماع النحويين على أن إبراهيم ونحوه ممنوع الصرف للعلمية والعجمة، ولو كان من قبيل توافق اللغتين لكان منصرفا، نظرا إلى الوضع العربي.

قال أبو منصور اللغوي: «وكل أسماء الأنبياء أعجمية إلا أربعة: آدم وصالح وشعيب ومحمد ﷺ»[1].

---

(١) نقله عنه تلميذه أبو الفرج ابن الجوزي في «تلقيح فهوم أهل الأثر» (١١) و«فنون الأفنان في عيون علوم القرآن» (٣٤٥-٣٤٦).

(ص):

وليس في القرآن وفاقا للشافعي وابن جرير [والأكثر[١]].

(ش):

ما نقله عن الشافعي ذكره في «**الرسالة**» (٤١-٥٠، ف: ١٣٢-١٧٠) وبالغ في الإنكار على من أثبته، ونصره القاضي في «**التقريب**» (١/ ٣٩٩-٤٠٨) وابن جرير الطبري في «**تفسيره**» (١/ ١١-١٢) بقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا﴾ [يوسف: ٢]، سماه عربيا لكونه دالا على المعاني المخصوصة بوضع العرب، فدل على أنه ليس فيه شيء من غير لسان العرب.

وعزاه ابن الحاجب إلى الأكثرين ثم خالفهم وتمسك بـ«المشكاة» فإنها هندية، و«الاستبرق» و«سجيل» فارسية، و«القسطاس» رومية[٢]، والجمهور يردونه إلى أنه مما اتفق فيه اللغتان.

وعلم من كلام المصنف أنه في اللغة بلا خلاف، وإنما الخلاف في اشتمال القرآن عليه، [وليس كذلك[٣]].

---

(١) ما بين المعقوفتين في ١ و ٤ و«الغيث»، وليس في ٣، وحذفه هو الصواب في نسخة الشارح، قال العراقي: «لم يحك الشارح من لفظ المصنف حكاية ذلك عن الأكثرين».

(٢) «رفع الحاجب» (١/ ٤١٥-٤١٦).

(٣) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وهو ساقط من ٣.

وقال ابن دقيق العيد: «الخلاف [مبني على إثبات[1]] الحقيقة الشرعية، فمن أثبتها وجعلها مجازات لغوية لا يلزم من قوله أن يكون القرآن غير عربي».

فائدة: ذكر ابن جني وغيره من النحاة أنه متى خلا اسم رباعي الأصول أو خماسيها عن بعض حروف الزلاقة الستة - وهي المجموعة في قولك: «فر من لب» -.. فهو أعجمي.

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ١ و ٤، وفي ٣ بدله: «في مثبتي»

(ص):

مسألة: [الواسطة بين الحقيقة والمجاز]

اللفظ: إما حقيقة، أو مجاز، أو حقيقة ومجاز باعتبارين، والأمران منتفيان قبل الاستعمال.

(ش):

الغرض بهذا التقسيم: إثبات الواسطة بين الحقيقة والمجاز، وحاصله: أن اللفظ الواحد ينقسم إلى أربعة أقسام:

أحدها: ما هو حقيقة فقط، وهو المستعمل في موضوعه، كالأسد في الحيوان المخصوص.

والثاني: ما هو مجاز فقط، وهو المستعمل لا في موضوعه، كالأسد في الرجل الشجاع.

والثالث: ما هو حقيقة ومجاز باعتبارين، أي(١): **إما** بمعنيين مختلفين.. وهو كثير، ومنه ألفاظ العام المخصوص، على قول من يقول أنه حقيقة باعتبار دلالته على ما بقي، مجاز باعتبار سلب دلالته على ما أخرج، **وإما** بمعنى واحد.. فإن كان بحسب وضع واحد فمحال، لامتناع اجتماع الإثبات والنفي من جهة واحدة، وإن كان بحسب وضعين كلغوي وعرفي مثلا فجائز، كالدابة بالنسبة إلى الحمار، فإنها حقيقة بالنسبة إلى الوضع الأول، مجاز بحسب الوضع العرفي.

---

(١) كلمة «أي» من ١ و ٤، وليست في ٣.

ومن هذا يعلم أن الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس، وحكى صاحب «المعتمد» (١/٢٤-٢٦) الاتفاق على جوازه، قال: «واختلفوا في وقوعه»، قال: «والذين أجازوا انتقال الاسم عن موضوعه في اللغة بالعرف إنما أجازوا ذلك ما لم يكن الاسم اللغوي يتعلق به حكم شرعي، فإن تعلق لم يجز نقله عن موضوعه إلى معنى آخر قطعا لأمر يرجع إلى التكليف[1]».

رابعها: ما لا يكون حقيقة ولا مجازا، فمنه اللفظ في أول وضعه قبل استعماله فيما وضع له، فإنه ليس بحقيقة ولا مجاز؛ لأن الاستعمال شرط في كل من الحقيقة والمجاز على ما سبق في تعريفهما، فحيث انتفى الاستعمال انتفيا.

كذا أطلق أبو الحسين، وتابعه الرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي وغيرهم، وتابعهم المصنف[2]، ويجب أن يكون مرادهم ليس بمجاز فيما وضع له، أما في غيره فلا يمتنع أن يكون مجازا فيه، إذ الاستعمال فيه لمناسبة بينه وبين الموضوع الأول قبل الاستعمال فيه ممكن، وقد جرى على ذلك الصفي الهندي[3].

---

(١) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «المتكلمين».

(٢) انظر «المعتمد» (١/٣٤) و«المحصول» (١/٣٤٣) و«الإحكام» (١/٥٤) و«الإبهاج» (٣/٨١٧) و«رفع الحاجب» (١/٣٨١).

(٣) انظر «نهاية الوصول» (٢/٣٩٦).

وذكر في «المنهاج» في أمثلة هذا القسم الأعلام، وإنما لم يذكره المصنف؛ لأن كلامه فيما سبق يقتضي أنها حقيقة، وكذا اقتصر ابن الحاجب على اللفظ قبل الاستعمال[1].

وقد يقال: التقسيم ناقص، وبقي عليه اجتماعهما في الإرادة على قولنا: يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز[2].

(١) انظر «الإبهاج» (٣/٨١٧) و«رفع الحاجب» (١/٣٨١).

(٢) قال العراقي: «وقد يدعى دخوله في قوله: أو حقيقة ومجاز باعتبارين».

[تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية والعرفية]

(ص):

ثم هو محمول على عرف المخاطِب، ففي الشرع الشرعي لأنه عرفه، ثم العرفي العام، ثم اللغوي، وقال الغزالي والآمدي: في الإثبات الشرعي، وفي النفي.. الغزالي: مجمَل، والآمدي: اللغوي.

(ش):

هذه المسألة في تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية والعرفية، والضابط أنه يحمل على عرف المخاطِب أبدا[1].

فإن كان المخاطب هو الشارع.. حمل على المعنى الشرعي، لا اللغوي؛ لأنه عليه الصلاة والسلام بعث لبيان الشريعة لا اللغة، إذ هو وغيره فيها سواء، ولأن الشرع طارئ على اللغة وناسخ

(١) قال المصنف في «منع الموانع» (٤٧٧-٤٧٨): «وحاصله أني أدعي أن كلام كل أحد يحمل على عرفه وفاقاً، وإنما قدم الشرعي لأنه عرف الشارع، وبهذا تعلم أنه إنما يقدم في كلام الشارع، ومن يتكلم على لسان الشرع؛ لغلبة الظن عند إطلاقه اللفظ بأنه إنما أراد ذلك، لأنه الغالب من أحواله، لا في كلام العامي مثلاً، فإذا تعذر عرف المتكلم انتقلنا إلى العرف العام.
وهذا شيء إن كنت لا تجده إلاّ في كلامنا فهو حقيقة مراد الأصوليين، وكلام من أطلق منهم أن الشرعي مقدم محمول على أنه لم يتحدث إلاّ في اللفظ الوارد في الشرع، ولولا خشية الاستغراب لقلت: اللفظ الشرعي إذا ورد من الشارع محمول على الشرعي قبل اللغوي اتفاقاً، والخلاف إنما هو في وروده من غيره».

لها، فالحمل على الناسخ المتأخر أولى، وبهذا ضعفوا قول من حمل الوضوء من أكل لحم الجزور ونحوه على التنظيف بغسل اليد.

فإن تعذر.. حمل على العرف العام؛ لأنه المتبادر إلى الفهم، وهذا إذا كثر استعمال الشرعي والعرفي إلى حد يسبق إلى الذهن أحدهما دون اللغوي، فأما إذا لم يفهم أحدهما إلا بقرينة صار مشتركا بين المفهومين.

ثم بعدهما يحمل على المفهوم اللغوي الحقيقي، ومن أمثلته قوله ﷺ: «**من دعي إلى وليمة فليجب، فإن كان مفطرا فليأكل، وإن كان صائما فليصل**»(١)، قال ابن حبان في «**صحيحه**» (١٢/ ١٢٠): «أي: فليدع».

ثم المجازيِّ صيانةً للكلام.

هذا ما ذكره الأصوليون، ويخالفه قول الفقهاء: «ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف»، فإنه يقتضي تأخير العرف عن اللغة.

وجمع بعضهم بينهما، فحمل كلام الأصوليين في اللفظ الصادر من الشرع، وكلام الفقهاء في الصادر من غيره، وفيه نظر، فإن الفقهاء يستعملون هذه العبارة في لفظ الشارع أيضا، كالقبض في البيع وغيره(٢).

---

(١) أخرجه مسلم (١٤٣١) وأبو داود (٢٤٦٠) والترمذي (٧٨٠) وابن حبان (٥٣٠٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) قال العراقي: «كلام الرافعي يقتضي ترجيح تقديم اللغوي على العرفي في

وكان الباجي يجمع بينهما بأن مراد الأصوليين [العرف الكائن في زمنه ﷺ، وكلام الفقهاء على غيره.

والحق أن مراد الأصوليين[1]] ما إذا تعارض معناه في اللغة والعرف فيقدم العرف، ومراد الفقهاء: ما إذا لم يعرف حده في اللغة فإنا نرجع فيه إلى العرف، ولهذا قالوا: «كل ما ليس له حد في اللغة...»، ولم يقولوا: «ليس له معنى»[2].

أصول المدلول، فقال في «كتاب الطلاق»: إذا تعارض المدلول اللغوي والعرفي فكلام الأصحاب يميل إلى اعتبار الوضع، والإمام والغزالي يريان اتباع العرف، ثم ذكر بعده بقليل مثله، فقال في مسألة الأصح: وبه أجاب المتولي مراعاة للفظ، فإن العرف لا يكاد ينضبط».

قال العراقي: «وهذا لا ينافي الجمع المتقدم عن بعضهم، فإن الظاهر أن كلام الرافعي في ألفاظ الآدميين».

وانظر «العزيز شرح الوجيز» (٩/ ١٣٧).

(١) ما بين المعقوفتين من ١، وهو ساقط من ٣.

(٢) نقل المصنف في «الإبهاج» (٣/ ٩٣٤) و«رفع الحاجب» (١/ ٤١٠) هذا الجمع عن والده في «شرح المهذب»، قال العراقي: «وحكى الشارح هذا الجمع عن الباجي»، قلت: كلام العراقي يدل على أن النسخة التي اعتمدها من «التشنيف» لم يكن فيه السطر الذي أشرنا إلى سقوطه من نسخة ٣، وإلا فالصواب أن طريقة الباجي في الجمع غير ذلك، وقد صرح به الشارح في «البحر المحيط» (٣/ ٤٧٦)، وأما جمع السبكي فإنما حكاه عن رأي نفسه وكأنه من تحريره، بل إنه صرح بأنه من قوله في «البحر المحيط» (٣/ ٤٧٦)، وليته لم يفعل، والله أعلم.

ثم إن العراقي أفصح عن اختياره في صفة الجمع فقال: «فالعبارة المتقدمة عن الفقهاء إن أطلقوها في ألفاظ الشارع فالجمع ما ذكره السبكي، وإن أطلقوها في كلام غيره فهي موافقة لكلام الرافعي، والجمع بينهما وبين كلام الأصوليين أنها

وحكى الآمدي في تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية مذاهب[(١)]:

أحدها ما ذكره المصنف وصححه ابن الحاجب: تقديم الشرعي؛ لأن غرض الشارع تعريف المعاني الشرعية لا اللغوية.

والثاني: مجمل، لصلاحيته لكل منهما.

والثالث قاله الغزالي: ما ورد في صيغ الأمر والإثبات يحمل على المسمى الشرعي، كقوله ﷺ: «**إني إذن أصوم**»[(٢)] حتى يستدل به على صحة النفل بنية من النهار، وما ورد في النفي مجمل، كالنهي عن صوم يوم النحر، فإنه لو حمل على الشرعي دل على صحته، لاستحالة النهي عما لا يتصور وقوعه، بخلاف ما إذا حمل على اللغوي.

قال الآمدي: «والمختار أنه إن ورد في الإثبات حمل على الشرعي؛ لأنه عرفه، وإن ورد في النهي حمل على اللغوي، للاستحالة المتقدمة».

والصحيح الأول، ويعضده حمل نحو قوله ﷺ: «**دعي الصلاة أيام أقرائك**»[(٣)] على المعنى الشرعي بالاتفاق، مع أنه في معنى النهي.

في ألفاظ غير الشرع، وكلام الأصوليين في ألفاظ الشرع، والله تعالى أعلم».
وانظر في الكلام على هذه القاعدة «الأشباه والنظائر» للمصنف (١/ ٥١) و«المنثور» للشارح (٢/ ٣٩١).

(١) انظر «الإحكام» (٣/ ٢٨-٢٩).

(٢) أخرجه مسلم (١١٥٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) صحيح، أخرجه بنحوه أبو داود (٢٨١) من حديث فاطمة بنت جحش رضي الله عنها، وأخرجه أبو داود (٢٨٥) والنسائي (١/ ١٢١) من حديث عائشة رضي الله عنها، وأخرجه أبو داود (٢٩٧) والترمذي (١٢٦) وابن ماجه (٦٢٥) من حديث عدي بن ثابت عن أبيه عن جده.

[تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة(١)]

(ص):

وفي تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة، ثالثها المختار: مجمل.

(ش):

صورة هذه المسألة: أن يغلب الاستعمال المجازي على الاستعمال الحقيقي كما في الدابة، فإنه في اللغة لكل ما يدب، ثم نقل في العرف إلى الحمار، وكثر حتى صار حقيقة عرفية، وصار الوضع الأول مجازا بالنسبة إلى العرف، لقلة استعماله فيه.

وفيها مذاهب:

إحداها: تقدم الحقيقة تمسكا بالأصل، وهو قول أبي حنيفة.

والثاني: المجاز لغلبته، وهو قول أبي يوسف، واختاره القرافي(٢)؛ لأن الظهور هو المكلف به.

والثالث: يحصل التعارض؛ لأن كل واحد راجح على الآخر من وجه، فإن قوة الحقيقة قد عارضها كثرة الاستعمال المجازي، فيتعادلان،

(١) المرجع في هذه المسألة إلى الحنفية، ومن كتبهم حرره متأخرو الأصوليين، كما بينه المصنف في «الإبهاج» (٣/ ٨١١)، وانظر «بديع النظام» لابن الساعاتي (٦٩) و«أصول البزدوي» (٢٢٤).

(٢) انظر «نفائس الأصول» (٢/ ٩٣٦) و«شرح تنقيح الفصول» (٩٨).

ولا يحمل على أحدهما إلا بالنية، وهذا ما اختاره البيضاوي[١]، وتابعه المصنف، قال الهندي[٢]: «وعزي ذلك إلى الشافعي».

والخلاف محله إذا كانت الحقيقة غير مهجورة، كما لو قال: «لأشربن من ماء هذا النهر»، فهو حقيقية في الكرع بفيه، وإذا اغترف بإناء وشرب فمجاز، والحقيقة قد تراد؛ لأن كثيرا من الرعاء وغيرهم يكرع بفيه.

أما إذا كانت الحقيقة مهجورة لا تراد في العرف فلا خلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف في تقديم المجاز؛ لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة، أو عرفية كالدابة، وهما متقدمان على الحقيقة اللغوية.

وقال الرافعي في «كتاب الأيمان»[٣]: «المجاز المتعارف يقدم على الحقيقة البعيدة، كما لو حلف لا يأكل من هذه الشجرة، فإن اليمين تحمل على الأكل من ثمرها دون الورق والغصون، بخلاف ما لو حلف لا يأكل من هذه الشاة، فإن اليمين تحمل على لحمها ولبنها ولحم ولدها؛ لأن الحقيقة متعارفة».

---

(١) انظر «الإبهاج» (٣/٨٠٩)، قال المصنف: «وهو فيما اختاره في هذه المسألة متابع للإمام في كتاب «المعالم» (٤٢)»، قال العراقي: «وحكاه في «المحصول» (١/٣٤٢) عن بعضهم».

(٢) «نهاية الوصول» (٢/٣٧٦-٣٧٧).

(٣) «العزيز شرح الوجيز» (١٢/٣٤٧).

[ثبوت حكم المجاز لا يدل على منع البقاء على الحقيقة]

(ص):

وثبوت حكم يمكن كونه مرادا من خطاب لكن مجازا لا يدل على أنه المراد منه، بل يبقى الخطاب على حقيقته، خلافا للكرخي والبصري.

(ش):

هذه من مسائل «**المحصول**» (١/٤١٧-٤١٨)، وصورتها: أن الخطاب الذي له حقيقة ومجاز، وموجب المجاز ثابت في بعض الصور بدليل، هل يقتضي إرادة المجاز من ذلك الخطاب، ويلزم منه أن لا يحمل على الحقيقة، وإلا يلزم استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، أو لا يقتضي ذلك؟.

مثاله: لفظ «الملامسة» حقيقة في اللمس مجاز في الوقاع، وقد ثبت موجب المجاز من الآية لانعقاد الإجماع على جواز التيمم للمجامع، فهل يدل على أن المراد بالملامسة فيها الجماع، حتى لا يصح الاستدلال بها على أن اللمس باليد المختلف فيه كذلك؟.

فذهب الكرخي من الحنفية والبصري من المعتزلة إلى أنه يدل، وذهب القاضي عبد الجبار وتابعه في «**المحصول**» إلى أنه لا يدل.

وحاصل الخلاف: أن ثبوت موجب المجاز في صورة بدليل يمنع إجراء الخطاب على حقيقته على رأي، ولا يمنع منه على آخر، وهو الصحيح؛ لأن المقتضي لإرادة الحقيقة من هذا اللفظ قائم ولا معارض له، فلا يجوز صرفه عنه بمجرد ما ذكر.

وتوسط الشيخ علاء الدين بن النفيس في كتابه المسمى بـ«**الإيضاح**» فقال: مثل هذا وإن لم يدل على ذلك فهو يفيد رجحان اعتبار ذلك المجاز، فكذلك يكون في مسألتنا، وهي حين وجود ما يقتضي حمل اللفظ على أحد مجازاته موجبا لاعتبار ذلك المجاز.

إذا علمت هذا فاعلم أن المسألة مفرعة على امتناع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه كما صرح به الأصفهاني، وهو ظاهر، فإن المجوز لذلك يحمله عليهما، ويجعل ذلك الدليل قرينة إرادة المجاز، وحينئذ فكان حق المصنف التنبيه على ذلك، وإلا لناقض اختياره فيما سبق، ثم إنه ليس من عادته التفريع على الضعيف عنده.

[فمن هذا قال بعض الحنفية بعد تقريره منع إرادة الحقيقة والمجاز: أما إن يتحقق إرادة المجاز.. فيمتنع إرادة الحقيقة، كالملامسة في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣] أريد بها الوطء مجازًا بالإجماع، حتى حل للجنب التيمم، ولا يراد اللمس، وأما إن يتحقق إرادة الحقيقة.. فلا يراد المجاز، كالخمر إذا أريد بها حقيقتها لا غيرها من المسكرات.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يريد بالملامسة مطلق اللمس الشامل للوطء وغيره، وبالخمر مطلق المخامرة فيثبت الحكم بطريق عموم المجاز.. قلت: لأنه يتوقف على القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وحده، ولا قرينة، وإن سلم فخارج عن البحث، وأما في نسبة كالموصي لمواليه وله معتِق ومعتِق معتقٍ[1] يستحق الأول؛ لأنه حقيقة في معتِقه، مجاز في معتِق معتِقه[2]].

(١) كلمة «معتق» هذه من ١، وسقطت من ٤، ولا بد منها كما يدل عليه السياق.

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وليس في ٣.

(ص):

مسألة: [الكناية والتعريض]

«الكناية»: لفظ استعمل في معناه مرادا منه لازم المعنى، فهو حقيقة، [فإن لم يرد المعنى وإنما عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز.

(ش):

كما قسم الأصوليون اللفظ إلى حقيقة ومجاز[1]] قسمه البيانيون إلى صريح وكناية وتعريض، وزعم كثير منهم أن الكناية حقيقة، وتابعهم الشيخ عز الدين في كتاب «**المجاز**» (١٤٨) فقال: «الظاهر أن الكناية ليست من المجاز؛ لأنها استعملت فيما وضعت له، وأريد بها الدلالة على غيره، كدليل الخطاب في مثل: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ومثله نهيه عن التضحية بالعوراء والعرجاء»، وصاحب «**التلخيص**» (٨٣) قال: «ليست بحقيقة ولا مجاز».

وأما المصنف فتابع والده في انقسامها إلى حقيقة ومجاز، فإنك إذا قلت: «زيد كثير الرماد»، فإن أردت معناه ليستفاد منه الكرم، فإن كثرة الرماد والطبخ لازم له غالبا.. فهذا حقيقة؛ لأنك استعملت لفظها فيما وضع له، والحقيقة كذلك، سواء كان ذلك الوضع مقصودا لذاته أم لغيره، وإن لم ترد المعنى، وإنما عبرت بالملزوم وأردت اللازم، كما إذا استعملت كثرة الرماد وأردت

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من ٣، وهو في ١ و ٤.

الكرم.. فهو مجاز؛ لاستعماله في غير ما وضع له[(١)].

وحاصله: أن الحقيقة فيها أن يستعمل اللفظ فيما وضع له ليفيد غير ما وضع له، والمجاز فيها أن يريد به غير موضوعه استعمالا وإفادة.

أو نقول: تارة يراد به المعنى الحقيقي ليدل على المعنى المجازي، فيكون حقيقة، وتارة يراد به المعنى المجازي لدلالة المعنى الحقيقي الذي هو موضوع اللفظ عليه، فيكون من أقسام المجاز.

(ص):

و«التعريض»: لفظ استعمل في معناه ليلوح بغيره، فهو حقيقة أبدًا[(٢)].

(ش):

التعريض إنما يراد به استعماله في المعنى الحقيقي، لكن يلوح به إلى غرض آخر هو المقصود، سمي تعريضا؛ لأن المعنى باعتباره يفهم من عرض اللفظ، أي: من جانبه، فهو يشبه الكناية إذا قصد بها الحقيقة، وهو أخص من الحقيقة؛ لأنها مرادة من حيث هي هي، ولا يدخله مجاز

(١) انظر «الأشباه والنظائر» لابن السبكي (١/٨٨)، ويلاحظ أنه لم ينقل هذا المذهب عن والده تصريحا، وإنما وجَّه بها تضعيفه قول الرافعي في الخلف فيما إذا قال: «بعتك بألف» ونويا نوعا وجب أن يجعل على الخلاف في انعقاد البيع بالكناية؛ لأن التعبير عن المقيد بالمطلق شائع في اللسان، فقال: هو شائع، لكن بطريق المجاز، لا بطريق الكناية؛ فإن الكناية شرطها الإشعار بالمكني عنه، والمطلق لا يشعر بالمقيد.

(٢) كذا في ٤ وأشار إليه في ١ فوق السطر، وكذلك هو في «الغيث»، وفي ١ و ٣: «ليلوح به غيره، فهو حقيقة أيضًا».

بخلاف الكناية إذا قصد بها الحقيقة، كقول الخليل ﷺ: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]، أي: كبير الأصنام غضب أن تعبد هذه الأصنام الصغار فكسرها فكذلك الله يغضب لعبادة من هو دونه، فهذا اللفظ ظاهر الاستعمال في معناه، ولكن لوح منه للسامع غيره.

فائدة: ذكرت في كتاب «**البرهان في علوم القرآن**» (٢/٣٠١-٣٠٩) أقسام الكناية الواقعة في القرآن إلى عشرة أقسام، أغربها: «أن تعمد إلى جملة ورد معناها على خلاف الظاهر فتأخذ الخلاصة منها من غير اعتبار مفرداتها بالحقيقة أو المجاز، فتعبر بها عن مقصودك، وهذه الكناية استنبطها الزمخشري وخرَّج عليها قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، فإنه كناية عن الملك؛ لأن الاستقرار على السرير لا يحصل إلا مع الملك، فجعلوه كناية عنه، وكقوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الزمر: ٦٧]، إنه كناية عن عظمته وجلاله من غير ذهاب بالقبضة واليمين إلى جهتين؛ حقيقة ومجاز[١].

وقد اعترض الإمام فخر الدين على ذلك بأنها تفتح باب تأويلات الباطنية، فلهم أن يقولوا: المراد من قوله: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢] الاستغراق في الخدمة من غير الذهاب إلى نعل وخلعه، وكذا نظائره[٢].

---

(١) انظر «الكشاف» (ص ٦٥١) في الآية (٥) من سورة «طه» و(ص ١٤٥) في الآية (٢٥٥) من سورة «البقرة».

(٢) انظر «مفاتيح الغيب» (٢٢/٧) في تفسير الآية (٥) من سورة «طه».

وهذا مردود؛ لأن هذه الكناية إنما يصار إليها عند قيام دليل على عدم إجراء اللفظ على ظاهره، مع قرائن تحف أنها المراد كما سبق من الأمثلة، بخلاف خلع النعلين ونحوه».

(ص):

الحروف

(ش):

المراد بالحروف التي يحتاج إلى معرفتها الفقيه[١]، وليس المراد هنا ما هو قسيم الاسم والفعل بخصوصه، [ولا حروف التهجي، بل حروف المعاني الموصلة معاني الأفعال إلى الأسماء، وذكر معها كثيرًا من الأسماء لكثرة تداولها، وأطلق على الجميع حروفًا بطريق التغليب، أو لأن أكثرها حروف، فسمي الجميع بهذا الاسم، أو[٢]] لأنها أجزاء الكلام، من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل، هذا مصطلح الأصوليين والفقهاء، فجرى المصنف عليه[٣]، وليست الكلمات التي

(١) قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «الأشباه والنظائر» (٢ / ٢٠٢): «اعلم أن الأصوليين ذكروا حروفًا تتداول بين الفقهاء تمس حاجتهم إلى معرفتها كالواو والفاء وفي، زدنا عليهم في «جمع الجوامع» فذكرنا من الكلمات المفردة من الأسماء والظروف والحروف قدرًا يكثر تداوله في الفقهيات».

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وفي ٣ بدله: «بل أسماء وظروف وحروف يكثر تداولها، فأطلق الحرف على ذلك».

(٣) قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «منع الموانع» (١٤٤): «اعلم أنا لا نعني بها مقابل الاسم والفعل، وإنما المعني بها: الكلمات المفردة المتضمنة معنى إفراديًا في نفسها أو غيرها مما تشتد حاجة الفقيه إلى معرفته، فدخلت الأسماء والظروف التي بهذه المثابة.
ثم إنا لم نهمل الجانب النحوي في هذا الباب، بل حيث كانت الحرفية واضحة في الكلمة أطلقنا اللفظ، كما أطلقنا: (أو) و(أي) والباء واللام، وحيث تردد الحال فيها قيدنا اللفظ كما عملنا في (إذ) و(إذا)، فإذا تحققت الاسمية صرحنا بها كما قلنا في (كل)».

سردها كلها حروفا، ولهذا عد إمام الحرمين في «**البرهان**» (١/ ١٨٥، ف: **٩٤**) «ما» في الحروف مع تصريحه بأنها اسم، وكذلك فعل القاضي الحسين في مسألة: «أيّ عبيدي ضربك».

قلت: بل عبر بذلك سيبويه إمام الصناعة، قال الصفار في «**شرح سيبويه**»: الحرف يطلقه سيبويه على الاسم والفعل، بدليل قوله: «ولم يسكنوا آخر الحرف - يعني: فعل - لأن فيه بعض ما في المضارعة»[1]، أراد بالحرف الفعل الماضي، وقال في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ﴾ [النساء: **١٥٥** والمائدة: **١٣**]: فـ«ما» لم يمنع الباء من العمل في الحرف، أراد بالحرف «نقضا» وهو اسم. انتهى.

(١) انظر «الكتاب» لسيبويه (١/ ١٦).

(ص):

أحدها: (إذن)

قال سيبويه: للجواب والجزاء، قال الشلوبين: دائما، وقال الفارسي: غالبا.

(ش):

«إذن» معناها: الجواب والجزاء، فإذا قال: «أنا أقصدك»، فقلت: «إذن أكرمك»، فقد أجبته، وصيرت إكرامك إياه جزاء على قصده، قال الزجاج[١]: «تأويلها: إن كان الأمر كما ذكرت فأنا أكرمك»، فأغنت «إذن» عن ذكر الشرط في الجواب، كما أغنت «نعم» عن ذكر المسؤول عنه في الجواب، فهي لذلك[٢] تفيد معنيين، أحدهما: جواب كلامه، والثاني: جزاء فعله.

واعلم أن مجيئها لهما هو نص سيبويه[٣]، واختلف فيه، فحمله قوم - منهم الشلوبين[٤] - على ظاهره، وقال: إنها لهما في كل موضع، وتكلف تخريج ما خفي فيه ذلك، وذهب الفارسي إلى أنها قد ترد لهما وهو الأكثر، وقد تتمحض للجواب وحده، نحو قولك: «أحبك»، فتقول: «إذن أظنك صادقا»، فلا يتصور هنا الجزاء، وحمل كلام

(١) «معاني القرآن وإعرابه» (٢/ ٦٣).

(٢) كذا في ٤، وفي ١ و ٣: «كذلك».

(٣) انظر «الكتاب» (٣/ ١٢-١٦).

(٤) انظر «التوطئة» (١٤٥).

سيبويه على ذلك، كما قال في «نعم» أنها عدة وتصديق باعتبار حالين.

وقال بعض المتأخرين: «إذن» وإن دلت على أن ما بعدها متسبب عما قبلها على وجهين:

أحدهما: أن تدل على إنشاء الارتباط والشرط بحيث لا يفهم الارتباط من غيرها في ثاني الحال، فإذا قلت: «أزورك»، فقلت: «إذن أزورك» فإنما أردت أن تجعل فعله شرطا لفعلك، وإنشاء السببية في ثاني حال من ضرورته أنها تكون في الجواب بالفعلية في زمان مستقبل.

والثاني: أن تكون مؤكدة جواب ارتبط بمتقدم، أو منبهة على سبب حصل في الحال، نحو «إن أتيتني إذن آتك»، و«والله إذن أفعل»، و«إذن أظنك صادقا»، تقوله لمن حدثك، فلو حذفت «إذن» فهم الربط، وإذا كان بهذا المعنى ففي دخولها على الجملة الصريحة نحو «إن يقم زيد إذن عمرو قائم».. نظر، والظاهر الجواز.

(ص):

الثاني: (إنْ)

للشرط، والنفي، والزيادة.

(ش):

مجيئها للشرط هو الغالب، [والمراد به: تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة أخرى فقط، أي: من غير اعتبار ظرفية ونحوها (كـ«إذ» و«إذا»[1]) و«متى»، فيدخل في التشريك بين الجمل نوع وحده، ولا يستعمل فيما هو قطعي (الوجود أو قطعي[2]) الانتفاء إلا على تنزيلها منزلة المشكوك ليليه[3]]، وهي أم أدوات الشرط.

ومجيئها للنفي بمعنى «ما»، نحو «إن زيد قائما»، وهي تارة تكون معه عاملة، ترفع الاسم وتنصب الخبر عند الكوفيين، كقراءة سعيد بن جبير: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ ﴾ [الأعراف: ١٩٤][4]، وتارة تكون غير عاملة، وهو كثير، نحو قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْكَٰفِرُونَ إِلَّا فِى غُرُورٍ ﴾ [الملك: ٢٠]، ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ ﴾ [الطارق: ٤].

---

(١) ما بين القوسين كذا في ١ و ٤، وأشار في هامش ٤ إلى نسخة أخرى فيه: «كما في إذا».

(٢) ما بين القوسين من ٤، وسقط من ١.

(٣) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وبعضه في «الغيث» أيضًا، وسقط من ٣.

(٤) يعني: بتخفيف «إن» ونصب «عبادًا» و«أمثالكم»، وانظر «المحتسب» لابن جني (١/ ٢٧٠).

وادعى بعضهم أنها لا تجيء نافية إلا وبعدها «إلا» أو «لما» المشددة التي بمعنى «إلا»، ويرده قوله تعالى: ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَٰنٍ بِهَٰذَآ﴾ [يونس: ٦٨]، ﴿وَإِنْ أَدْرِى لَعَلَّهُۥ فِتْنَةٌ﴾ [الجن: ٢٥].

ومجيئها للزيادة أكثره بعد «ما» النافية لتوكيد النفي، نحو: «ما إن زيد قائم»، وزعم ابن الحاجب: أنها تزاد بعد «لما» الإيجابية[1]، وغلط فيه، وإنما تلك «أن» المفتوحة.

(١) انظر «الإيضاح شرح المفصل» لابن الحاجب (٢/٢٢٧).

[إن المشددة]

تنبيه: لم يذكر هنا «إنّ» المشددة، ومجيئها للتعليل، وذكره في «باب القياس» في «مسالك العلة»، وكأنه استغنى عنه لذلك، وقد أنكره ابن الأنباري في مسائل سئل عنها في قوله ﷺ: «**إنها من الطوافين عليكم**»[1] فقال: لم تأت للتعليل بالإجماع، وإنما هي للتأكيد وبمعنى «نعم» لا غير، والتعليل إنما استفيد من الطواف لا من «إن».

---

(١) أخرجه أبو داود (٧٥) والترمذي (٩٢) والنسائي (١/٥٥) وابن ماجه (٣٦٧) من حديث أبي قتادة الأنصاري رضي الله عنه، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح».

(ص):

الثالث: (أوْ)

للشك، والإبهام، والتخيير، ومطلق الجمع، والتقسيم، وبمعنى «إلى»، والإضراب كـ«بل»، قال الحريري: والتقريب نحو «ما أدري أسلّم أو ودّع».

(ش):

مثال الشك: «قام زيد أو عمرو» إذا لم تعلم أيهما قام، ومنه: ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ [الكهف: ١٩ والمؤمنون: ١١٣].

والفرق بينها وبين «إما» إذا استعملتها[1] للشك: أن الكلام مع «إما» لا يكون إلا مبنيا على الشك، و«أو» بخلافه، بل قد يبنى الكلام أولا على الشك فتكون كـ«إما»، وقد يبني المتكلم كلامه أولا على اليقين، ثم يدركه الشك.

ومثال الإبهام: «قام زيد أو عمرو» إذا كنت تعلم القائم منهما إلا أنك قصدت الإبهام على المخاطب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى﴾ [سبأ: ٢٤].

والفرق بينهما: أن الشك من جهة المتكلم، والإبهام من جهة السامع.

وجوز القرافي في «الإبهام» قراءته بالموحدة والمثناة؛ لأن المقصود التلبيس على السامع[2].

---

(١) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «استعملت».

(٢) انظر «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (٨٨).

ومثال التخيير - وهي: الواقعة بعد الطلب، وقيل: ما يمتنع فيه الجمع -: نحو «تزوج هندا أو أختها»، و«خذ من مالي درهما أو دينارا».

واستشكل على التفسير الثاني تمثيل الأئمة بآيتي الكفارة والفدية للتخيير مع إمكان الجمع، وأجاب صاحب «**البسيط**» من النحويين بأنه إنما يمتنع الجمع بينهما في المحظور؛ لأن أحدهما ينصرف إليه الأمر، والآخر يبقى محظورا لا يجوز له فعله، ولا يمتنع في خصال الكفارة لأنه يأتي بها عدا الواجب متبرعا، ولا منع من التبرع.

ولم يذكر المصنف الإباحة، ومنهم من غاير بينها وبين التخيير ومثل الإباحة بما يجوز الجمع بينهما، نحو «اصحب العلماء أو الزهاد»، والتخيير بما يمتنع الجمع، نحو «خذ الثوب أو الدينار».

والظاهر أنهما قسم واحد؛ لأن حقيقة الإباحة هي التخيير، وإنما امتنع الجمع في الثوب أو الدينار للقرينة العرفية، لا من مدلول اللفظ، كما أن الجمع بين صحبة العلماء والزهاد وصف كمال لا نقص فيه.

والفرق بين الإباحة والتخيير وبقية معاني «أو»: أن الإباحة والتخيير في الطلب، والشك والإبهام والتنويع في الخبر، فإن جاءت «أو» بعد النهي وجب اجتنابهما معا، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤] أي: لا تطع أحدهما، فلو جمع بينهما لفعل المنهي عنه مرتين.

وفي «الارتشاف» (٤/ ١٩٩٠): «إذا نهيت عن المباح استوعبت ما كان مباحا باتفاق النحاة، ومنه: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤]، وإذا نهيت عن المخير فيه.. فذهب السيرافي إلى أنه يستوعب الجميع كالنهي، وذهب ابن كيسان إلى جواز أن يكون النهي عن واحد وأن يكون عن الجميع». انتهى.

ومثال مطلق الجمع كالواو: قوله تعالى: ﴿أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧]، وهذا قول كوفي.

ومثال التقسيم: «الكلمة اسم أو فعل أو حرف».

وأبدل ابن مالك التقسيم بالتفريق المجرد - يعني: من المعاني السابقة -، ومثله بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ﴾ [البقرة: ١٣٥]، قال[1]: «والتعبير عنه بالتفريق أولى من التقسيم؛ لأن استعمال الواو فيما هو تقسيم أجود من استعمال «أو»»، ونوزع في ذلك بأن مجيء الواو في التقسيم أكثر لا يقتضي أن «أو» لا تأتي له، بل يقتضي ثبوت ذلك غير أكثر.

ومثال «إلى»: «لألزمنك أو تقضيني حقي»، وجعل بعضهم منه قوله تعالى: ﴿أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٦] إذا قدر «تفرضوا» منصوبا بـ«أن» مضمرة، ويكون غاية لنفي الجناح.

ومثال الإضراب: قوله تعالى: ﴿أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧]، قال الفراء[2]: ««أو» هنا بمعنى «بل»»، وقيل: تجيء

---

(١) «شرح التسهيل» (٣/ ٣٦٣).

(٢) انظر «معاني القرآن» (١/ ٧٢، ٢٥٠ و ٢/ ٣٩٣).

للإضراب مطلقا، وعن سيبويه بشرطين: تقدم نفي أو نهي، وإعادة العامل، نحو «ما قام زيد أو ما قام عمرو»، و«لا يقم زيد أو لا يقم عمرو».

ومثال التقريب: ذكره المصنف نحو «ما أدري أسلّم أو ودّع» أي: لسرعته، وإن كان يعلم أنه سلم أولا، ومثله قولهم: «ما أدري أذَّن أو أقام».

وحكايته عن الحريري تابع فيه الشيخ في «**المغني**» (١/ ٤٣٣)، وقد ذكره أبو البقاء أيضا وجعل منه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمۡحِ ٱلۡبَصَرِ أَوۡ هُوَ أَقۡرَبُ﴾ [النحل: ٧٧][1]، ثم قال الشيخ[2]: «وهو بين الفساد، و«أو» فيه إنما هي للشك، وإنما استفيد التقريب من إثبات اشتباه السلام بالتوديع، إذ حصول ذلك مع تباعد ما بين الوقتين ممتنع أو مستبعد».

قلت: وهذا لا يتأتى في الآية إلا برجوعه إلى الإبهام على المخاطب، وأما دعوى استفادة ذلك مما بعد «أو» فلا خصوصية له بهذا المعنى، ولهذا ذهب قوم إلى أنها موضوعة للقدر المشترك بين المعاني السابقة، وهي لأحد الشيئين أو الأشياء، وإنما فهمت هذه المعاني من القرائن.

---

(١) جاء في حاشية ٤: «قال ابن عمار: لم أظفر به فيما وقفت عليه من إعرابه»، قلت: هو في كتابه «اللباب في علل البناء والإعراب» (١/ ٤٢٣-٤٢٤).

(٢) «مغني اللبيب» (١/ ٤٣٧-٤٣٨).

(ص):

الرابع: (أيْ) [و(أيّ) و(إي)]

بالفتح والسكون: للتفسير، ولنداء القريب أو البعيد أو المتوسط، أقوال.

(ش):

معنى التفسير: أن يكون ما بعدها تفسيرا لما قبلها وعبارة عنه، وهي أعم من «أنْ» المفسِّرة؛ لأن «أيْ» تدخل على الجملة والمفرد، وتقع بعد القول وغيره.

مثال المفرد: «عندي عسجد، أي: ذهب».

ومثال الجملة: قول الشاعر[1]:

وترمينني بالطرف أي: أنت مذنب

وتقلينني لكنّ إيــاكِ لا أقلي

فجعل «أي: أنت مذنب» تفسيرا لـ«ترمينني بالطرف»، إذ كان «ترمينني بالطرف» معناه: تنظر إلي نظر مغضب، ولا يكون ذلك إلا عن ذنب.

وأغرب ابن أبي الفتح في «شرح الجمل» فقال: شرطها أن يكون ما قبلها جملة تامة مستغنية بنفسها يقع بعدها جملة أخرى تامة أيضا،

(١) البيت من بحر الطويل، مجهول القائل.

تكون الثانية هي الأولى في المعنى مفسرة لها، فتقع بينهما «أي».

وادعى بعضهم أنها اسم فعل بمعنى «عُوا» أو «افهموا»، وضعِّف لعدم دلالتها على معنى في نفسه بغير إضافة.

وحكى ابن مالك عن صاحب «المستوفى» أنها تأتي حرف عطف، ثم قال: «والصحيح أنها حرف تفسير تُتبع ما بعدها الأجلى الأخفى، وهو عطف بيان يوافق ما قبلها في التعريف والتنكير»[(١)].

ومثال النداء: «أي زيد»، وفي الحديث: «أي رب»[(٢)]، وعلى هذا فهل ينادى بها القريب كالهمزة أو البعيد مسافة أو حكما أو المتوسط؟، أقوال، وبالأول قال المبرد والزمخشري، وبالثالث قال ابن برهان، وفيه إثبات رتبة ثالثة وهي التوسط، ولا يعرفه الجمهور، والراجح الثاني، ونقله ابن مالك عن سيبويه؛ لأنه صرح

---

(١) انظر «شرح التسهيل» (٣/٣٤٧)، وصاحب «المستوفى»: أبو سعد، كمال الدين، علي بن مسعود بن محمود بن الحكم، الفرخان، وقد طبع كتابه «المستوفى في النحو» في دار الثقافة العربية بتحقيق محمد بدوي المختون، ولم أجد فيه ما نقله عنه ابن مالك.

(٢) أخرجه البخاري ومسلم من حديث عدد من الصحابة، ابن مسعود (خ: ٧٠٤٩، م: ١٨٧) وابن عمر (خ: ٢٤٤١، م: ٢٧٦٨) وابن عباس (خ: ٣٤٠١، م: ٢٣٨٠) وأبي هريرة (خ: ١٣٣٩، ٧٤٣٧، م: ١٨٢، ٢٣٧٢، ٢٥٥٠، ٢٦٨٩، ٢٧٥٨، ٢٩٦٨) وأنس بن مالك (خ: ٦٥٩٥، م: ١٩٢، ٢٣٠٤، ٢٦٤٦) وأبي سعيد الخدري (خ: ٣٣٣٩، م: ١٨٨)، وأخرجه البخاري كذلك من حديث أسماء (٧٤٥) ومسلم من حديث عائشة (٢٢٩٤) وحذيفة بن أسيد (٢٦٤٤) والمغيرة بن شعبة (١٨٩)، رضي الله عنهم جميعا.

بأنها مثل «هيا» و«أيا» في البعيد[(١)].

وعلل القواس الأول بقلة لفظها وعدم الحاجة لمد الصوت، وتظهر فائدة العلتين في «آا»، فعلى الأول هي مساوية لها، وعلى الثاني فلا.

وفي كتاب «**الأدوات**»: «أي» للقريب حاضرا إذا كان معرضا عنك، و«الألف» للقريب المقبل عليك، و «يا» للجمع.

(ص):

وبالتشديد: للشرط، والاستفهام، وموصولة، ودالة على معنى الكمال، ووصلة لنداء ما فيه «أل».

(ش):

أي: وبالفتح والتشديد.

مثال الشرط: «أيهم يكرمني أكرمه».

والاستفهام: ﴿أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا﴾ [التوبة: ١٢٤].

قال الآمدي: ولا تكون استفهامية أو شرطية إلا معرفة، وهو مردود، بل يجوز أن تكون معرفة أو نكرة بحسب ما يضاف إليه.

ومثال الموصولة أي: بمعنى «الذي»: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ﴾ [مريم: ٦٩]، التقدير: لننزعن الذي هو أشد، قاله سيبويه، وخالفه الكوفيون.

---

(١) انظر «شرح التسهيل» (٣/٣٨٦)، والمبرد: أبو العباس محمد بن يزيد، (ت ٢٨٥ هـ).

والدالة على معنى الكمال: هي الصفة، وتقع تارة صفة للنكرة نحو «زيد رجل أيُّ رجل»، أي: كامل في صفات الرجال، وحالا للمعرفة كـ«مررت بعبد الله أيّ رجل».

واعلم أنها إذا وقعت صفة، فإن أضيفت إلى مشتق.. كانت للمدح بالمشتق منه خاصة، وإن أضيفت إلى غير المشتق.. كانت للمدح بكل صفة يمكن أن يثني بها، فالأول كـ«مررت بعالم أي عالم»، فالثناء عليه بالعلم خاصة، والثاني كـ«مررت برجل أي رجل»، فالثناء عليه بكل ما يمدح به الرجل، وكلام المصنف شامل للضربين.

ومثال الوصلة: «يا أيها الرجل».

وزاد بعضهم مجيئها للتخصيص، نحو «اللهم اغفر لنا أيتها العصابة»، **والتعجب** كقوله: «أي فتى الهيجاء أنت وجارها»، وهذا راجع إلى الاستفهام.

تنبيه: كان ينبغي أن يذكر «إي» بكسر الهمزة وسكون الياء ليستوفي جميع أقسامها، وهي حرف جواب بمعنى «نعم»، ولا يجاب بها إلا مع القسم في جواب الاستفهام، نحو ﴿وَيَسْتَنۢبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِى وَرَبِّىٓ﴾ [يونس: ٥٣][(١)].

---

(١) قال العراقي: «احتياج الفقيه لهذه اللفظة نادر فلذلك لم يذكرها».

(ص):

الخامس: (إذْ)

اسم للماضي ظرفا، ومفعولا به، وبدلا من المفعول، ومضافا إليها اسم زمان، وللمستقبل في الأصح، وترد للتعليل حرفا، وقيل: ظرفا، وللمفاجأة وفاقا لسيبويه.

(ش):

أجمعوا على إسمية «إذ» بدليل تنوينها في نحو «يومئذ»، والإضافة إليها نحو: ﴿إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨]، وهي اسم للماضي نحو «قمت إذ قام زيد»، سواء دخلت على الماضي أو غيره.

ومثال استعمالها ظرفا: ﴿فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [التوبة: ٤٠]، وقدمه المصنف؛ لأنه الغالب فيها.

ومثال المفعولية: ﴿وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾ [الأعراف: ٨٦].

ومثال البدلية: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ﴾ [مريم: ١٦]، فـ«إذ» بدل اشتمال من مريم على حد البدل في: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٧].

ومثال المضاف إليها الزمان: أي: سواء صلح الاستغناء عنه نحو «يومئذ» و«حينئذ»، أو لا نحو ﴿بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨].

ومثال المستقبل بمعنى «إذا»: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ [الزلزلة: ٤]، وهذا ما اختاره ابن مالك وجمع من المتأخرين محتجين بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِٱلْكِتَٰبِ وَبِمَآ أَرْسَلْنَا بِهِۦ رُسُلَنَا ۖ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴿٧٠﴾ إِذِ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ﴾ [غافر: ٧١]، ولكن الأكثرين على المنع، وأجابوا عما تمسك به الأولون بأن الأمور المستقبلة لما كانت في أخبار الله تعالى متيقنة مقطوعا بها عبر عنها بلفظ الماضي، وبهذا أجاب الزمخشري وابن عطية وغيرهما.

ومثال التعليل: ﴿وَلَن يَنفَعَكُمُ ٱلْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ﴾ [الزخرف: ٣٩]، ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ﴾ [الأحقاف: ١١]، ثم اختلف النحويون في أنها حينئذ هل تكون حرفا بمنزلة لام العلة - ونسب لسيبويه، وصرح به ابن مالك في بعض نسخ «**التسهيل**» -، أو ظرفا والتعليل مستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ؟.

والمراد بالمفاجأة: الواقعة بعد «بينا» و«بينما»، قال سيبويه(١): ««بينا أنا كذا إذ جاء زيد»، فهو لما توقعه وتهجم عليه»، والخلاف السابق آت هنا، هل هي حرف بمعنى المفاجأة أو باقية على ظرفيتها الزمانية؟، ويزيد هنا قول: إنها ظرف مكان كما قيل به في «إذا» الفجائية.

---

(١) «الكتاب» (٤/٢٣٢).

(ص):

السادس[١]: (إذًا)

للمفاجأة.

(ش):

وهي التي يقع بعدها المبتدأ فرقا بينها وبين الشرطية، نحو «خرجت فإذا الأسد بالباب»، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٢٠].

قال صاحب «الكشاف» (٦٦٠)[٢]: «إنها إذا الكائنة بمعنى الوقت الطالبة ناصبا لها وجملة تضاف إليها، خصت في بعض المواضع بأن يكون ناصبها فعلا مخصوصا، وهو فعل المفاجأة، والجملة ابتدائية لا غير، فتقدير نحو قوله تعالى: ﴿حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ﴾ [طه: ٦٦]: [ف] فاجأ موسى وقت تخيل [سعي[٣]] حبالهم».

(١) كذا في ٢ و ٣ و«الغيث»، وفي ١ و ٤: «السابع» وهو موافق لما في «شرح المحلي»، ولكنه في «شرح المحلي» على جعل «أي» المخففة والمشددة اثنتين، وهي في نسخة الشارح واحدة، ثم يلاحظ أن هاتين النسختين لزمتا هذا الترتيب الجديد إلى أن تصل لحرف «مَن» بفتح الميم، وهي الحرف الخامس والعشرون فيها، والرابع والعشرون بترتيبنا المثبت فوق، وبعدها حذف من الشرح حرف «هل»، واتفقت النسخ على أن الحرف الأخير، وهو الواو، السادس والعشرون.

(٢) تفسير الآية (٦٦) من سورة طه.

(٣) كلمة «سعي» ليست في ١ و ٢ و ٣ و ٤، وهي في «الكشاف»، وكذلك قوله: «ففاجأ» من «الكشاف»، وهي في النسخ ١ و ٢ و ٣: «وفاجأ»، وفي ٤: «فاجأ» بلا واو أو فاء.

وقال ابن الحاجب: معنى المفاجأة: حضور الشيء معك في وصف من أوصافك الفعلية، وتصويره في هذا المثال: حضور السبع معك في زمن وصفك بالخروج، أو في مكان خروجك، [وحضوره معك في مكان خروجك ألصق بك من حضوره في زمن خروجك[1]]؛ لأن حصر ذاتك في مكان فعلك حين تلبسك به أمس بك من حصرك في زمن فعلك حين تلبسك به؛ لأن ذلك المكان يخصك ذلك الحين دون من أشبهك، وذلك الزمان لا يخصك دون من أشبهك، وكلما كان الفاجئ ألصق بالمفاجَئ كانت المفاجأة أقوى.

(ص):

حرفا وفاقا للأخفش وابن مالك، وقال[2] المبرد وابن عصفور: ظرف مكان، والزجاج والزمخشري: ظرف زمان.

(ش):

اختلفوا فيها على ثلاثة مذاهب:

أصحها: أنها حرف؛ لأن المفاجأة معنى من معاني الكلام كالاستفهام والنفي، والأصل في المعاني أن تؤدى بالحروف نحو [«لم» و[3]]«قد» و«ما»، ورجح قولهم: «فإذا إن زيدا بالباب» بكسر «إن»، إذ لا يعمل ما بعد «إن» فيما قبلها.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٤، وسقط من ٣.

(٢) كلمة «قال» سقطت من النسختين ١ و ٣، وهي في ٢ و ٤ و«الغيث».

(٣) ما بين المعقوفتين من ٣، ولا وجود له في ١ و ٢ و ٤.

والثاني: أنها ظرف زمان.

والثالث: أنها ظرف مكان بدليل وقوعها خبرا عن الجثة في نحو «خرجت فإذا زيد»، وظرف الزمان لا يقع خبرا عن الجثة، وأجاب الثاني بأنه على حذف مضاف، أي: حضور زيد.

ونسب هذا وما قبله لسيبويه.

وفائدة الخلاف تظهر إذا قلت: «خرجت فإذا الأسد»، فعلى الأول لا يصح كونها خبرا؛ لأن الحرف لا يخبر به ولا عنه، وكذا على الثاني؛ لأن الزمان لا يخبر به عن الجثة، ويصح على الثالث، أي: فبالحضرة الأسد.

(ص):

وترد ظرفا للمستقبل متضمنة معنى الشرط غالبا.

(ش):

ولذلك تجاب بما يجاب به أدوات الشرط، نحو «إذا جاء زيد فقم إليه»، [وهي هنا للشرط من غير سقوط معنى الظرف، إلا أنهم لم يجعلوها لكمال الشرط، ولهذا لم يجزموا بها المضارع لفوات مقتضى الإبهام اللازم للشرط، فإن قولك[1]: «آتيك إذا احمر البسر» بمنزلة: آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر، ففيه تعيين وتخصيص، بخلاف «متى تخرج أخرج»، فإنه في معنى: إن تخرج اليوم أخرج اليوم وإن تخرج غدًا أخرج غدًا إلى

(١) كذا في ١، وفي ٤: «قولنا».

غير ذلك من الأزمان، فجزم الفعل بـ«إذا» لا يجوز إلا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي «إن»، وأما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض[1]].

قالوا: واختصت من بين أدوات الشرط بأنها لا تكون إلا في المحقق، تقول: «إذا طلعت الشمس فأتني»، وأما «إن» ونحوها فتكون للمشكوك فيه، ولهذا قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ﴾ [الإسراء: ٦٧] لما كان مس الضر في البحر محققا، بخلاف قوله: [﴿وَإِن][2]مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٍ] [فصلت: ٥١]، فإنه لم يقيد مس الشر بل أطلقه، ولما قيده بالبحر الذي يتحقق فيه ذلك أتى بـ«إذا»، وهذا[3] يضعف التأويل الذي حكاه البخاري عن إسحاق بن راهويه في الحديث الذي حسنه الترمذي: «**إن المؤمن إذا اشتهى الولد في الجنة كان حمله ووضعه في ساعة واحدة**» أن معناه: «إن اشتهى الولد كان ولكن[4] لا يشتهيه»[5]، فقيل: ليس هذا طبيعة «إذا»، بل طبيعة غيرها من أدوات الشرط.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣ و ٢، ويدل لإثباته سياقة «الغيث».

(٢) كذا في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤ ومخطوطة «الغيث» أيضًا وإن كان ناشر الكتاب جعلها «وإذا» كما في الآية، ولم أصححه لبطلان وجه الاستدلال بعده.

(٣) كذا في ٢ و ٣، وفي ١ و ٤: «ولهذا».

(٤) كذا في ٤ و «جامع الترمذي»، وفي ١ و٢ و ٣: «ولكنه».

(٥) والحديث والأثر أخرجها الترمذي (٢٥٦٣) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه وقال: «هذا حديث حسن غريب»، وأخرج الحديث كذلك ابن ماجه (٤٣٣٨).

واستظهر بقوله: «غالبا» إلى مجيئها مجردة من معنى الشرط كما سيأتي.

(ص):

وندر مجيئها للماضي والحال.

(ش):

أما الماضي.. فعلامتها أن تقع موقع «إذ»، كقوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوۡكَ لِتَحۡمِلَهُمۡ قُلۡتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحۡمِلُكُمۡ﴾ [التوبة: ٩٢]، وقوله: ﴿وَإِذَا رَأَوۡاْ تِجَٰرَةً أَوۡ لَهۡوًا ٱنفَضُّوٓاْ إِلَيۡهَا﴾ [الجمعة: ١١]، كذا أثبته بعضهم وتابعه ابن مالك، والجمهور منعوه وتأولوا ما أوهم ذلك.

وأما الحال وعلامتها بعد القسم، نحو ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ﴾ [الليل: ١]، ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم: ١]؛ لأنها لو كانت للاستقبال لم تكن ظرفا لفعل القسم؛ لأنه إنشاء لا إخبار عن قسم ثان؛ لأن قسمه سبحانه وتعالى قديم، ولا لكون محذوف هو حال من الليل والنجم؛ لأن الاستقبال والحال متنافيان، وإذا بطل هذان تعين أنه ظرف لأحدهما على أن المراد به الحال.

وقال ابن الحاجب في «شرح المفصل» (١/ ٥١١-٥١٢): «قد تأتي لمجرد الظرفية دون الشرطية، نحو: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ﴾ [الليل: ١]؛ لأنها لو كانت شرطية لاحتاجت إلى جواب، وليس

في اللفظ، فيكون مقدرا يدل عليه فعل القسم، وهو فاسد؛ لأنه يصير المعنى: إذا يغشى أقسم، فيكون القسم متعلقا بالشرط، وهو ظاهر الفساد، وإذا ثبت أنها لمجرد الظرفية فليست متعلقة بفعل القسم؛ لأنه يصير المعنى: أقسم في هذا الوقت بالليل، فيصير القسم مبتدأ، والمعنى على خلافه، بل يتعلق بفعل محذوف، أي: أقسم بالليل حاصلا في هذا الوقت، فهي إذن في موضع الحال من الليل». انتهى.

وقد وقع في محذور آخر، وهو أن الليل عبارة عن الزمان المعروف، فإذا جعلت «إذا» معمولة لفعل هو حال من الليل لزم وقوع الزمان في الزمان، وهو محال، والحق أن «إذا» كما تجرد عن الشرط كذلك تجرد عن الظرف، فهي هنا لمجرد الوقت من دون تعلقها بشيء تعلق الظرفية، وهي مجرورة المحل ههنا لكونها بدلا عن الليل، كما جرت بـ«حتى» في قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا ﴾ [الزمر: ٧١ و ٧٣]، والتقدير: أقسم بالليل وقت غشيانه، أي: أقسم بوقت غشيان الليل، [فهو بدل من الليل، وليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده به، وبهذا يظهر امتناع كونه حالا من الليل أيضًا، لأنه يفيد تقييد القسم بذلك الوقت(١)].

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٢ و ٣.

(ص):

السابع: الباء

للإلصاق حقيقة أو مجازا.

(ش):

معنى الإلصاق: أن تضيف الفعل إلى ما كان لا يضاف إليه [ولا يلصق به[١]] لولا دخولها، نحو «خضت الماء برجلي»، و«مسحت برأسي»، وهو أصل معانيها، ولم يذكر لها سيبويه غيره[٢]، ولهذا قالت المغاربة[٣]: لا تنفك عنه، إلا أنها قد تتجرد له، وقد يدخلها مع ذلك معنى آخر.

وقال عبد القاهر: قولهم: «الباء للإلصاق».. إن حملناه على ظاهره اقتضى إفادتها له في كل ما تدخل عليه، وهذا محال؛ لأنها تجر[٤] مع الإلصاق نفسه، كقولنا: «ألصقته به»، و«لصق به»، وحينئذ فلا بد

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٤، وفي ١ و ٢ و ٣: «وتلصقه به».

(٢) انظر «الكتاب» (٤/٢١٧).

(٣) كأنه يشير إلى أبي حيان الأندلسي في «ارتشاف الضرب» (٤/١٦٩٥).

(٤) كذا في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤، ثم عدله ناشر الكتاب فجعله «تجيء» كما في «البحر المحيط» (٢/٢٦٦)، ولم يتنبه إلى أن سياق «البحر» مغلوط من أصله، حيث وردت العبارة فيه: «تجيء بمعنى الإلصاق»، وهو ظاهر البطلان، ولا أراه إلا من الناشر أو الناسخ.

من تأويل كلامهم، والوجه فيه أن يكون غرضهم من ذلك أن يقولوا للمتعلم[(١)]: انظر إلى قولك: «ألصقته به»، وتأمل الملابسة التي بين الملصق والملصق به، فاعلم أن الباء أينما كانت كانت الملابسة التي تحصل بها شبيهة بهذه الملابسة التي تراها في قولك: «ألصقته به». انتهى.

ثم الإلصاق **قد** يكون حقيقة وهو الأكثر، نحو «أمسكت الحبل بيدي»، قال ابن جني[(٢)]: «أي: ألصقتها به»، **وقد** يكون مجازا، نحو «مررت بزيد»، فإن المرور لم يلصق بزيد، وإنما التصق بمكان يقرب منه، قال الزمخشري[(٣)]: «المعنى: الصقت مروري بموضع يقرب منه، كأنه يلتصق به، فهو على الاتساع».

(ص):

والتعدية.

(ش):

وهي التي يقال لها: «باء النقل»؛ لأنها تنقل الفاعل لتصيره مفعولا، نحو «قمت بزيد» أي: أقمته، و«ذهبت بزيد» أي: أذهبته، وإن كانت التعدية لا تفارقها، ولكن المراد بالتعدية هذا النوع الذي في مقابلة الهمزة.

---

(١) كذا في ١ و ٢ و ٣، وفي ٤: «المتكلم».

(٢) «اللمع» (٦٠).

(٣) «المفصل في صنعة الإعراب» (٢٨٥).

قال ابن مالك[1]: «وهي القائمة مقام همزة النقل في إيصال معنى الفعل اللازم إلى المفعول به، نحو ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ [البقرة: ١٧]، و﴿لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ﴾ [البقرة: ٢٠]».

واعترضه الشيخ أبو حيان بأنها قد وردت مع المتعدي في نحو قولهم: «صككت الحجر بالحجر»، و«دفعت بعض الناس ببعض»، فلهذا كان الصواب قول غيره: هي الداخلة على الفاعل فتصيره مفعولا، ليشمل المتعدي واللازم[2].

وغُلِّط[3] الشيخُ في ذلك؛ لأن الباء في المثالين إنما دخلت على ما كان مفعولا[4]، والمغلِّطُ غالطٌ، بل إنما دخلت على ما كان فاعلا، والأصل: دفع بعضَ الناس بعضٌ، وصك الحجرَ الحجرُ، بتقديم المفعول؛ لأن المعنى أن المتكلم صير البعض الذي دخلت عليه الباء دافعا للبعض المجرد عنها، ولكن قوله: «وأصله دفع بعض الناس بعضا، وصك الحجر الحجر».. ليس بجيد؛ لأنه قدم الفاعل، فأوهم كون الباء دخلت على ما كان مفعولا، كما فهم المعترض.

---

(١) «شرح التسهيل» (٣/١٤٩).

(٢) انظر «التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل» لأبي حيان الأندلسي (١١/١٩١).

(٣) كذا في ١ و٢ و٣، وفي ٤: «وغَلَّطه»، وهو خطأ لا يوافق الواقع.

(٤) انظر «مغني اللبيب» لابن هشام (٢/١٢٥-١٢٦).

وههنا فوائد(١)

أحدها(٢): مذهب الجمهور أن باء التعدية بمعنى همزة النقل لا تقتضي مصاحبة الفاعل للمفعول في الفعل، فإذا قلت: «قمت بزيد» فالمعنى: جعلته يقوم، ولا يلزم أن يقوم معه، وذهب المبرد والسهيلي [والزمخشري(٣)] إلى اقتضائها المصاحبة، بخلاف الهمزة، قال السهيلي: إذا قلت: «قعدت به» فلا بد من مشاركة ولو باليد، ورُدَّ عليهما[كذا] بقوله تعالى: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ﴾ [البقرة: ١٧]؛ لأن الله تعالى لا يوصف بالذهاب مع النور، وأُجِيب بأنه يجوز على معنى يليق به، كما وصف نفسه بالمجيء في قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢](٤)، ويؤيد بأن باء التعدية بمعنى الهمزة قراءة اليماني: (أذهب الله نورهم).

---

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ١ و ٢: «فائدتان»، وبناء عليه قال بعده أيضًا: «إحداهما»، لكن الفوائد المسرودة ثلاث.

(٢) انظر «الجنى الداني» للمرادي (٣٨).

(٣) ذكر الزمخشري من زيادة الشارح على ما ورد في «الجنى الداني»، إلا أنه لما قال بعد: «ورد عليهما» تابع سياقته ولم يأت بضمير الجمع، وانظر «المفصل في صنعة الإعراب» (٢٨٥).

(٤) زاد هنا في المطبوع: «وهو ظاهر البعد»، وهو في «الجنى الداني» (٣٨)، ولا وجود له في نسخ «التشنيف» ١ و ٢ و ٣ و ٤، علما أن نسخة ٣ أصل النسخة التي حقق عليه المطبوع، فما فعله "المحقق" ليس من الأمانة العلمية في شيء، بل أقول: إنه من الخيانة السافرة، وذلك لأن الشارح أخذ هذه الفائدة برمته من «الجنى الداني»، ثم قيامه بحذف هذه الجملة من وسطها لدليل على أن بعدها عند الشارح ليس بتلك الظهور، والله أعلم.

[والحق أن الباء إن أريد بها التعدية.. فهي بمعنى الهمزة، وإن أريد بها المصاحبة.. فهي للحال، فإن أراد المبرد ذلك فصحيح[(١)]].

الثانية[(٢)]: إن قيل: كيف جاء قوله تعالى: ﴿تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ﴾ [المؤمنون: ٢٠] في قراءة ضم التاء، و«تُنبت» مضارع «أنبت»، والهمزة في «أنبت» للنقل، فكيف جاز الجمع بينها وبين الباء وهي للنقل، بل حقه أن يقول: «تَنبت بالدهن» أو «تُنبت الدهن»؟.. فالجواب أنها تخرج على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن الباء للحال، أي: تنبت ثمرها وفيها الدهن، أي: في هذه الحال.

ثانيها: أن «أنبت» و«نبت» بمعنى، وكما يقال: «نبت بالدهن» فكذا: «أنبت بالدهن».

ثالثها: أنها زائدة.

[وذلك؛ لأن إنباتها الدهن بعد إنبات الثمر الذي تخرج الدهن، فلما كان الفعل في المعنى قد تعلق بمفعولين يكونان في حال بعد حال، وهو الثمر والدهن.. احتيج في تقويته إلى التعدي بالباء، ويتخرج عليه قول الشاعر[(٣)]:

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، ولا وجود له في ٢ و ٣، وهو من تعقيب الشارح على ما نقله من «الجنى الداني».

(٢) انظر «مغني اللبيب» لابن هشام (٢/ ١٢٤).

(٣) هو بشار بن برد، وانظر ديوانه (٢/ ٣١٩)، والبيت من بحر البسيط.

«تُلْقَى بتسبيحة من حيث ما انصرفت[(١)]»[(٢)].

الثالثة: نازع ابن الخباز وغيره في جعل التعدية قسيما للإلصاق، قال: لأن الإلصاق تعدية، [وجوابه يعلم مما سبق أن التعدية هنا نوع خاص، والإلصاق أعم من التعدية[(٣)]]، ولهذا قال الشيخ أبو الفتح[(٤)]: «إذا قلت: «أمسكت زيدا» احتمل أن تكون باشرته بيدك، وأن تكون منعته من التصرف من غير مباشرة، وإذا قلت: «أمسكت بزيد» دل على أن مباشرتك له بيدك، فالباء ملصقة غير معدية».

(ص):

والاستعانة، والسببية.

(ش):

باء الاستعانة: هي الداخلة على آلة الفعل، نحو «كتبت بالقلم» و«بريت بالسكين»، ومنه ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ [البقرة: ٤٥]، **والسببية:** نحو ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ﴾ [العنكبوت: ٤٠]، ومنه «لقيت بزيد الأسد»؛ أي: بسبب لقائي إياه.

---

(١) في «ديوان بشار بن برد»: «تُلقَى بتسبيحة من حسن ما خلقت»، أي: كل من يلقاها يسبح الله من حسن خلقتها، وورد بمثل سياقة الشارح في تفسيري الماوردي والقرطبي عند تفسير الآية (٤٤) من سورة الإسراء، وقد سقطت من ١ كلمة «بتسبيحة»، وهي في ٤ غير مقروءة، وقد يشبه كلمة «بتسمية».

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، ولا وجود له في ٣.

(٣) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وفي ٣ بدله: «وجوابه أن المراد بها نوع خاص على ما تقدم، والإلصاق أعم منها».

(٤) «سر صناعة الإعراب» (١٢٣).

ولم يذكر في «التسهيل» باء الاستعانة وأدرجها في السببية وقال في «شرحه» (٣/ ١٤٩-١٥٠): «باء السببية هي الداخلة على صالح للاستغناء به عن فاعل يتعداها مجازا، نحو ﴿فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٢ وإبراهيم: ٣٢]، فلو قصد إسناد الإخراج إلى الباء لحسن، ولكنه مجاز»، قال: «ومنه «كتبت بالقلم»، و«قطعت بالسكين»، والنحويون يعبرون عن هذه الباء بالاستعانة، وآثرت على ذلك التعبير بالسببية من أجل الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى، فإن استعمال السببية فيها يجوز، واستعمال الاستعانة فيها لا يجوز».

ولم يذكر المصنف باء التعليل؛ استغناء عنه بالسببية، لأن العلة والسبب واحد، وابن مالك غاير بينهما ومثل التعليلية بقوله تعالى: ﴿ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٥٤]، ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ [النساء: ١٦٠][(١)].

وقال بعضهم: إذا قلت: «ضربته بسوء أدبه» احتمل العلية والسببية.

والفرق بينهما: أن العلة موجبة لمعلولها، بخلاف السبب لمسببه، فهو كالأمارة عليها، ومن هنا اختلف أهل السنة والمعتزلة في أن الأعمال طاعةً ومعصيةً هل هي علة للجزاء ثوابًا وعقابًا أو سبب؟، فقالت المعتزلة بالأول، وأهل السنة بالثاني، واختلف في الحج عن الغير، فمن رأى العمل علة قال: لا يصح؛ لأن عمل زيد لا يكون علة لبراءة ذمة عمرو،

(١) انظر «شرح التسهيل» (٣/ ١٥٠).

ومن رآه سببا قال: يصح؛ لجواز أن يكون سببا للبراءة وعَلَمًا عليها.

(ص):

والمصاحبة.

(ش):

وهي: التي يصلح في موضعها «مع»، أو تغني عنها وعن مصحوبها الحال، كقوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلْحَقِّ﴾ [النساء: ١٧٠]، أي: مع الحق، أو محقا، ولهذا يسميها كثير من النحويين باء الحال؛ لأن ما تدخل عليه يصلح أن يكون حالا، فمن لاحظ الوضع عبر عنها بما تقع فيه فسماها باء الحال، ومن لاحظ معنى المعية الموجود معها عبر بالمصاحبة، إذ معنى «مع» المصاحبة.

(ص):

والظرفية.

(ش):

وهي التي يصلح في موضعها «في»، وتكون مع اسم الزمان كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ ﴿١٣٧﴾ وَبِٱلَّيْلِ﴾ [الصافات: ١٣٧]، ومع المكان نحو ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلطُّورِ﴾ [القصص: ٤٦]، ونحو ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ﴾ [آل عمران: ١٢٣]، وينبغي أن يقيد هذا بالظرفية الحقيقة، وإلا فحينئذ يدخل مجازان في الكلام، وهي كونها للظرفية، والتوسع في الظرفية.

(ص):

والبدل.

(ش):

بأن يجيء في موضعها بدل، وفي الحديث: «ما يسرني بها حمر النعم»[(١)]، أي: بدلها.

(ص):

والمقابلة.

(ش):

قال ابن مالك[(٢)]: «هي الباء الداخلة على الأثمان والأعواض، نحو: اشتريت الفرس بألف».

---

(١) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٦/ ٢٥١ رقم: ٦٣٢٢) من حديث يحيى بن يزيد الأصم قال: سمعت السدي يحدث عن أبي عبد الرحمن السلمي عن علي قال: لما توفي أبو طالب أتيت رسول الله ﷺ، فقلت: إن عمك الشيخ قد مات، قال: «اذهب فواره، ولا تحدث شيئا حتى تأتيني»، فواريته، ثم أتيته، فقال: «اذهب فاغتسل، ولا تحدث شيئا حتى تأتيني»، فاغتسلت، ثم أتيته، فدعا لي بدعوات ما يسرني بها حمر النعم، قال الطبراني: «لم يرو هذا الحديث عن السدي إلا يحيى بن يزيد»، وأخرجه البيهقي في «السنن الكبير» (١/ ٣٠٥) من حديث سعيد بن منصور، عن الحسن بن يزيد الأصم، عن السدي... بمثله وقال: «تفرد به الحسن بن يزيد الأصم بإسناده هذا»، وقال ابن عدي عند ترجمة الحسن بن يزيد هذا عن السُّدي: «ليس بالقوي وحديثه عنه ليس بالمحفوظ». وقال: «وهذا لا أعلم يرويه عن السدي غير الحسن هذا».

(٢) «شرح التسهيل» (٣/ ١٥١).

وقال بعضهم: ترجع وما قبلها إلى السبب، فإن التقدير: هذا مستحق بذلك، أي: بسببه.

واستشكل الفارسي دخول الباء على الآيات في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: ٤١ والمائدة: ٤٤]، وقال: هذا مشكل؛ لأن الباء دخلت على المثمن دون الثمن، فلا بد أن يضمر ذا ثمن حتى لا يكون الثمن هو المشترى.

وعلى رأي الفراء لا يحتاج إلى إضمار؛ لأنه قال[1]: «إذا كان المتقابلات في العقود نقدين جاز دخول الباء على كل واحد[2] منهما، وكذا إذا كانا معينين، نحو ﴿اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ﴾ [البقرة: ١٦ و ١٧٥]».

والباء تدخل على المبذول المرغوب عنه في باب الشراء بخلاف البيع.

(ص):

والمجاوزة.

(ش):

عبر عنه بعضهم بموافقة «عن»، وتكثر بعد السؤال، نحو ﴿فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩]، ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾ [المعارج: ١]، وتقل[3] بعد غيره، نحو ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ﴾ [الفرقان: ٢٥]، وهذا منقول عن الكوفيين، وتأوله الشلوبين على

(١) «معاني القرآن» (١/ ٣٠).

(٢) كلمة «واحد» من ٣، ولا وجود لها في ١ و ٤.

(٣) كذا في «الغيث»، وفي النسختين ١ و ٣ و ٤: «وقيل»، وفي «الجنى الداني» (٤٢): «وقليل».

أنها للسببية، أي: فاسأل بسببه، أو يضمن «اسأل» معنى «اطلب»، لأن السؤال طلب في المعنى.

(ص):

والاستعلاء.

(ش):

وعبر عنه بعضهم بموافقة «على»، كقوله: ﴿مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ﴾ [آل عمران: ٧٥] أي: على قنطار، وحكاه الإمام في «**البرهان**» (١/ ١٨٠، ف: ٩٠) عن الشافعي، ويؤيده قوله تعالى: ﴿هَلْ ءَامَنُكُمْ عَلَيْهِ﴾ [يوسف: ٦٤].

(ص):

والقسم، والغاية، والتوكيد.

(ش):

فالأول: نحو «بالله لأفعلن»، وهي أصل حروف القسم.

والثاني: نحو ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِيٓ﴾ [يوسف: ١٠٠] أي: إلي.

والثالث: وهي الزائدة، إما مع الفاعل، [نحو «أحسن بزيد» على قول البصريين أن زيدًا فاعل، فإن قلنا برأي الكوفيين أنه مفعول فهي معدية لا زائدة، وإما مع المفعول[1]]، نحو: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ﴾ [مريم: ٢٥]، أو المبتدأ، نحو: «بحسبك زيد»،

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣، ويدل لإثباته سياقة «الغيث».

أو الخبر، نحو ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ﴾ [الزمر: ٣٦].

(ص):

وكذا التبعيض وفاقا للأصمعي والفارسي وابن مالك.

(ش):

مستدلين بقوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦] أي: منها، وخرج عليه: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾[1] [المائدة: ٦]، ولم ترد باء التبعيض عند مثبتها إلا مع الفعل المتعدي.

وأنكره قوم - منهم ابن جني[2] - وتأولوا أدلة المثبتين على التضمين، أو أن التبعيض استفيد من القرائن.

واعترض الإمام فخر الدين على كلام ابن جني فقال[3]: «شهادة على النفي وهي غير مقبولة»، هذا مع أنه قبل هذا قال: «قيل: أنها للسببية، وهو ضعيف؛ لأنه لم يقل به أحد من أهل اللغة»[4]، فقد وقع فيما أنكره.

وأجاب ابن دقيق العيد فيما كتبه على «**فروع ابن الحاجب**» بأنا لا نسلم أنها شهادة، بل هي إخبار مبني على ظن غالب مستند

---

(١) كلمة «وامسحوا» في الآية وردت في النسخ ١ و ٣ و ٤ ومخطوطة «الغيث»: «فامسحوا».

(٢) انظر «سر صناعة الإعراب» (١٢٣) ونحوه في «التوطئة» للشلوبين (٢٤٧).

(٣) «المحصول» (١/ ٣٨٠).

(٤) انظر «المحصول» (١/ ٣٧٧)، والكناية في «أنها» عن أداة «في».

إلى الاستقراء ممن هو أهل لذلك، مطلع على لسان العرب، فيُسْمع كسائر أحكامهم في نفي ما دل الاستقراء على نفيه، كقولهم: ليس في كلام العرب اسم آخره واو قبلها ضمة، وأن تركيب «ق ب ش» و«ق ب ع» مهمل، نعم إن وقع نقل إثباتي من معتبر في الصنعة أنها للتبعيض قدم على هذا النفي، فمن ادعاه ههنا فعليه إظهاره. انتهى.

وذكر ابن مالك في «شرح الكافية» (٢/٨٠٧) أن الفارسي في «التذكرة» أثبت مجيئها للتبعيض، وكذلك الأصمعي في قول الشاعر[1]:

شربن بماء البحر ثم ترفعت
متى لجج خضر لهن نئيج

وقال في «شرح الإلمام» (٤/٣٧٢-٣٧٣): «المثبتون للتبعيض فرقوا بين الفعل المتعدي بنفسه وبحرف الجر فقالوا أن المتعدي بنفسه تكون الباء فيه للتبعيض؛ لأنها لو لم تكن كذلك لكانت زائدة، والأصل عدم الزيادة.

واعترض بوجهين:

أحدهما: منع الملازمة بين عدم كونها للتبعيض وكونها زائدة،

---

(١) هو أبو ذئيب الهذلي، والبيت من بحر الطويل، وانظر «ديوان الهذليين» (١/٥١-٥٢)، والأصمعي: أبو سعيد، عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع، (ت ٢١٦ هـ).

وهذا فيه ما قاله ابن العربي[١]، وهو كونها تفيد فائدة الدلالة على ممسوح به، وجعل الأصل فيه: امسحوا برؤوسكم الماء، فيكون من باب المقلوب؛ أي: امسحوا بالماء رؤوسكم.

الثاني: أن يقال: سلمنا أن الأصل عدم الزيادة، فنقول: الأصل متروك إذا دل الدليل على تركه، وقد دل، وهو عدم ثبوت كون الباء للتبعيض في اللغة ثبوتا يرجع إليه في قول من يجب الرجوع إلى قوله، وأيضا فالزيادة في الحروف كثيرة، وطريق إثبات اللغة النقل».

فائدة: ذكر العبادي في زياداته مجيء الباء للتعليق كـ«إن»، فإذا قال: «أنت طالق بمشيئة الله» أو «بإرادته» أو «برضاه».. لم تطلق، قال: لأن الباء في كل هذا في ظاهر اللغة تحمل على التعليق، ألا تراه يقول: «أخرج بمشيئة الله»، معناه: إن شاء الله، و«أنت طالق بدخول الدار» أي: إن دخلت، ثم قال: ولو قال: «أنت طالق بأمر الله»، أو «بقدر الله»، أو «بحكم الله»، أو «بعلم الله».. طلقت في الحال؛ لأنه لا يتعارف كونه شرطا، بل يريدون به التحقيق. انتهى.

وهذا يدل على أن التفرقة أخذها من العرف لا من اللغة، ومسائل الفقه لا تبنى على دقائق النحو.

---

(١) «أحكام القرآن» لابن العربي (٢/ ٥٧١).

(ص):

الثامن: (بل)

للعطف، والإضراب، إما للإبطال، أو الانتقال من غرض إلى آخر.

(ش):

«بل» إما أن يقع بعدها المفرد أو الجملة.

فإن وقع بعدها مفرد.. كانت للعطف، ثم إما أن يعطف بها في الإثبات أو النفي، فالأول: نحو «جاء زيد بل عمرو»، فهي لنقل الحكم عما قبلها وجعله لما بعدها قطعا، ولا نعني بذلك أنها تنفيه عما قبلها، [بل إنها تصيره كالمسكوت عنه، والثاني: «ما قام زيد بل عمرو»، فهي لتقرير حكم ما قبلها[1]] وجعل ضده لما بعدها، فتقرر نفي القيام عن زيد وتثبته لعمرو.

وأجاز المبرد وعبد الوارث[2] وتلميذه الجرجاني مع ذلك أن تكون ناقلة حكم النفي لما بعدها كما في الإثبات، فتحتمل عندهم في نحو «ما قام زيد بل عمرو» أن يكون التقدير: بل ما قام عمرو، وإذا قال: «لا تضرب زيدًا بل عمرا» يكون ناهيا عن ضرب كل

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤ و«الغيث»، وسقط من ٣.

(٢) يريد محمد بن الحسين بن محمد بن عبد الوارث الفارسي النحويّ، أبو الحسين ابن اخت أبي علي الفارسيّ، (ت ٤٢١ هـ).

واحد منهما، وإذا قال: «ما له علي درهم بل درهمان» لا يلزمه شيء؛ لأن الدرهم منفي صريحا، وعطف عليه الدرهمان منقولا النفي إليهما، فصار كأنه قال: ما له علي درهم وما له علي درهمان.

قال القواس في «شرح الدرة»: وأوجبوا تقدير حرف النفي بعدها لتتحقق المطابقة في الإضراب عن منفي إلى منفي كما تتحقق عن موجب إلى موجب، قال: ويجب أن يقال: إن كان المعطوف غلطا قدر حرف النفي ليشتركا في نفي الفعل عنهما، وإن لم يكن غلطا لم يقدر حرف النفي؛ لأن الفعل ثابت له، فلا ينفى عنه. انتهى.

وضُعِّف مذهب المبرد بما قاله الفارسي في «الإيضاح» (١١٠-١١١) في مسألة «ما زيد خارجا بل ذاهب» لا يجوز إلا الرفع؛ لأن الخبر موجب، وما الحجازية لا تعمل في الخبر إلا منفيا، فلو كانت لنقل حكم الأول لجاز النصب بتقدير: بل ما هو ذاهبا، والإجماع منعقد على منعه، وإنما لم تجز العرب ذلك لئلا يلتبس أحد المعنيين بالآخر، فإذا أرادوا أن ما بعد «بل» منفي أتوا بحرف النفي، فقالوا: «بل ما قام زيد» «بل ما قام عمرو».

وإن وقع بعدها الجملة.. لم تكن حرف عطف، بل حرف ابتداء، نحو «ما قام زيد بل عمرو قائم»، ومعناها الإضراب أيضا، لكن الإضراب تارة يكون لإبطال السابق، نحو: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِۦ

جِنَّةُۢ بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ ﴾ [المؤمنون: ٧٠]، ﴿ وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٦]، وتارة يكون للانتقال من غرض إلى آخر من غير إبطال، كقوله تعالى: ﴿ وَلَدَيْنَا كِتَٰبٌ يَنطِقُ بِٱلْحَقِّ ۚ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٦٢﴾ بَلْ قُلُوبُهُمْ ﴾ [المؤمنون: ٦٢]، وقوله: ﴿ بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ ۚ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِّنْهَا ۖ بَلْ هُم ﴾ [النمل: ٦٦]، لم يبطل شيء مما أخبر عنه سبحانه، بل المعنى: بل يكفي الحديث في هذه القصة ولندخل في أخرى، فهو لقطع الخبر لا المخبر عنه.

ووهم ابن مالك في «**شرح الكافية**» (**٣/١٢٣٣**) فزعم أنها لا تقع في القرآن إلا على هذا الوجه، وسبقه إلى ذلك صاحب «**البسيط**» وبالغ فقال: ولا في كلام فصيح.

إذا علمت هذا فكلام المصنف يقتضي أمورا:

أحدها: أنها إذا كانت للعطف لا يكون معناها الإضراب، وليس كذلك.

ثانيها: أنها إذا كانت للإضراب لا تكون عاطفة، وهو ما عليه الجمهور، وظاهر كلام ابن مالك أنها عاطفة، وصرح به ولده في «**شرح الخلاصة**» (**٣٨٣-٣٨٤**).

وكان بعض الأكابر يقول: لِمَ لَمْ تكن عاطفة إذا وقع بعدها الجمل، وما الفرق بينها وبين الواو، فإنها تكون عاطفة للجمل

وإن كان الحكم منفيا أو مثبتا، تقول: «ما قام زيد ولم يخرج عمرو»، و«ما قام بكر وخرج خالد».

والذي يظهر في الفرق أن «بل» لما كانت أصلها للإضراب صار ما قبلها كأنه لم يذكر، فكأنه لا شيء يعطف، وكان مقتضى هذا أن لا تعطف المفردات، لكن لما حصل التشريك في الإعراب، وكان ما بعدها معمولا لما قبلها.. لم يمكن إلغاؤه من هذا الوجه، فلما بقي تعلق ما قبلها لما بعدها لم يحصل الإضراب إلا في نسبة الحكم لما قبلها فقط.

لكن كان مقتضى هذا أن تكون «حتى» عاطفة إذا وقع بعدها الجملة، إلا أنها لما لم يكن أصلها العطف، بل أصلها الغاية والانتهاء كـ«إلى»، فلما وقع بعدها الجمل لم يتعذر بقاؤها على أصالتها، ولما وقع بعدها المفرد مع عدم صلاحيتها للغاية جعلت حرف عطف، ولهذا يدعى فيها مع كونها عاطفة معنى الغاية.

(ص):

التاسع: (بَيْدَ)

بمعنى «غير»، وبمعنى: «من أجل»، وعليه: «بيد أني من قريش».

(ش):

«بيد» - ويقال: «ميد» بالميم -: اسم ملازم للإضافة إلى «أن» وصلتها، ولها معنيان:

أحدهما: بمعنى «غير»، ومنه الحديث: «**نحن الآخرون السابقون بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا**»[١].

وثانيهما: بمعنى «من أجل»، قاله الشافعي فيما رواه ابن حبان في «**صحيحه**» عنه عقب الحديث المتقدم[٢]، وعلى هذا الحديثُ الآخر: «**أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أني من قريش**»[٣].

---

(١) أخرجه البخاري (٨٧٦) ومسلم (٨٥٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) انظر «صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان» (٧/ ٢٣-٢٥، رقم: ٢٧٨٤)، ويلاحظ أن تفسير كلمة «بيد» في المطبوع ورد من لفظ المزني، ولعل فيه سقطًا؛ فقد ذكره البغوي في «شرح السنة» (٤/ ٢٠٢) من رواية المزني عن الشافعي، وأخرجه البيهقي في «مناقب الشافعي» (١/ ٣٢٧) من طريق ابن أبي حاتم عن الربيع عن الشافعي بمثله.

(٣) قال السيوطي كما أورده العجلوني في «كشف الخفاء» (١/ ٢٠١): «أورده أصحاب الغريب ولا يعرف له إسناد، والعجب من المحلي حيث ذكره في

وقال الزمخشري في «**الفائق**» (١/ ١٤١): «هو من تأكيد المدح بما يشبه الذم».

«شرح جمع الجوامع» من غير بيان حاله، وكذا من شيخ الإسلام زكريا حيث ذكره في «شرح الجزرية»»، قلت: أعجب من ذلك كله ذكر المصنف والشارح له ومكانهما في علم الحديث معروف، غير أن المصنف لم يصرح بكونه حديثًا كما فعله الشارح، والله يغفر لنا ولهم.

(ص):

العاشر: (ثُمّ)

حرف عطف للتشريك والمهلة على الصحيح.

(ش):

ينبغي أن يكون الخلاف راجعا إليهما.

فأما التشريك.. فالمخالف فيه الكوفيون، قالوا: قد يتخلف بوقوعها زائدة، فلا تكون عاطفة البتة، كقوله تعالى: ﴿وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلۡجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيۡهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ﴾ [التوبة: ١١٨].

وأما المهلة.. والمراد به التراخي، ولذلك قال سيبويه: إذا قلت: «مررت برجل ثم امرأة» فالمرور هنا مروران، يريد أن المرور بالثاني لم يقع إلا بعد انقضاء المرور بالأول.

والمخالف فيه الفراء، قال: قد يتخلف، بدليل: «أعجبني ما صنعت اليوم ثم ما صنعت أمس أعجب»؛ لأن «ثم» في ذلك لترتيب الإخبار، ولا تراخي بين الإخبارين، ووافقه ابن مالك وقال: قد تقع «ثم» في عطف المتقدم بالزمان اكتفاء بترتيب اللفظ، وجعل منه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ءَاتَيۡنَا مُوسَى ٱلۡكِتَٰبَ﴾[1].

(١) انظر «شرح التسهيل» (٣/٣٥٦-٣٥٧).

والصحيح الأول.

قال الشيخ في «**شرح الإلمام**» (**٣/ ٤٣٥**): «ولأجل إفادة «ثم» للتراخي امتنع أن تقع في جواب الشرط، فلا تقول: «إن تعطني ثم أنا أشكرك» كما تقول: «فأنا أشكرك»؛ لأن الجزاء لا يتراخى عن الشرط، فالمعنيان متنافيان، وكذلك أيضا لا تقع في باب الافتعال والتفاعل لمنافاة معناها معناهما».

وقال ابن عصفور فيما قيده على «**الجزولية**»: من الدليل على أن «ثم» ليست كالواو إجماع الفقهاء على أنه لا يجوز أن يقال: «هذا بيمن الله ويمنك» بالواو، وأجازوا: «هذا بيمن الله ثم بيمنك»، ولو كانت بمعنى الواو ما فروا إليها، وفي الحديث: أن بعض اليهود قال لبعض الصحابة[1]: ألستم تزعمون أنكم لا تشركون بالله شيئا وأنتم تقولون: شاء الله وشئت، فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال: «**لا تقولوها، وقولوا**[2]**: ما شاء الله ثم شئت**»، رواه قاسم بن أصبغ في «**مسنده**»[3].

---

(١) كذا في ١، وفي ٣ و ٤: «أصحابه».

(٢) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «ولكن قولوا».

(٣) وأخرجه بنحوه النسائي (٧/ ٦) والحاكم (٤/ ٢٩٧) من حديث قتيلة بنت صيفي رضي الله عنها، وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي.

واعلم أن الراغب ذكر في «ثم» عبارة جامعة فقال[١]: «حرف عطف يقتضي تأخر ما بعده عما قبله، إما تأخرا بالذات، أو بالمرتبة، أو بالوضع».

(ص):

والترتيب خلافا للعبادي.

(ش):

[هذا النقل عن العبادي قلد فيه المصنف والده وغيره من المتأخرين[٢]، وأنكروه حتى قال ابن أبي الدم في «**أدب القضاء**»: «هذه زلة من كبير»[٣]، وقال والد المصنف في «**فتاويه**»: «لعل مأخذه أن (وقفت) إنشاء، فلا مدخل للترتيب فيه، كقوله: بعتك هذا ثم هذا»[٤].

---

(١) «مفردات القرآن» (١٧٦).

(٢) في ١: «هذا النقل عن العبادي غلط فيه المصنف ووالده وغيره من المتأخرين»، وفي ٤: «هذا النقل عن العبادي غلط قلد فيه المصنف والده وغيره من المتأخرين»، والظاهر أنه نسختين للشرح، أحدهما: «غلط فيه المصنف ووالده» والأخرى: «قلد فيه المصنف والده»، فتوهم الناسخ وأوردهما في سياق واحد، ثم الراجح ما أثبته؛ لأنه الأليق إبعادًا للمصنف عن الغلط، علمًا أن المصنف من أعلم الناس بالتنبيه الذي أشار إليه الشارح.

(٣) الذي وجدته في «أدب القضاء» (٢/٤٣٧) قوله: «الحق أنه مردود عليه؛ لمخالفته الأصحاب وترك ما يقتضيه وضع اللغة».

(٤) لم أجده بعينه في «الفتاوى» للسبكي، وقد تكلم على قريب من هذه المسألة في (٢/٢٠٠ و ٩٣)، وقد قال المصنف في «الأشباه والنظائر» (٢/٢١٩): «مأخذ أبي عاصم أن الوقف إنشاء، فلا يعقل فيه الترتيب، وليس ذلك من (ثم)، كذا نبه عليه الوالد في كتاب «الطوالع المشرقة»».

وليس كما زعموا، وإنما قال العبادي ذلك في بعض التراكيب الخاصة، لا في مدلول «ثم»، فنقل القاضي الحسين في «باب الوقف» من «**فتاويه**» (**٢٨٩**): «أنه لو قال: «وقفت على أولادي ثم على أولاد أولادي بطنا بعد بطن» فهو للترتيب، وقال العبادي: هو للجمع». انتهى.

فلم يقل ذلك فيما إذا قال: «وقفت على أولادي ثم أولاد أولادي» واقتصر عليه، بل فيما إذا أضاف إليها «بطنًا بعد بطن» المقتضي للجمع عنده، ووجهه: أن صدر الكلام يقتضي الترتيب لأجل «ثم»، وآخره يقتضي الجمع، وذلك يؤدي إلى التناقض المبطل للفظ، فلا بد من طريق في تصحيح اللفظ بناء على أن إعمال الكلام أولى من إهماله، ورأى أن «ثم» في اللفظ يستعمل للجمع مجازًا، فنقل الكلام من الحقيقة إلى المجاز بالقرينة، وهي قوله: «بطنًا بعد بطن»، فإن اللفظ بآخره، ولا يصح النقل عنه بأن «ثم» ليست للترتيب إلا إذا قاله في «وقفت على أولادي ثم أولاد أولادي» واقتصر عليه، وهو لم يقل ذلك، وإنما قاله في هذا التركيب للمعنى المذكور، لا من جهة «ثم»[1].

---

(١) قال العراقي: «لم يقل أحد إن قوله: «بطنا بعد بطن» يدل على الجمع، بل قال فريق: إنه يدل على الترتيب، وقال آخرون: إنه يدل على استيعاب البطون وعدم الاقتصار على بعضها، ولا دلالة له على ترتيب ولا معية، فإذا استفيد الترتيب من لفظ آخر لم يكن في قوله: «بطنا بعد بطن» معارضة له، فلولا مخالفة العبادي في «ثم» لما قال هنا بالجمع بدون ترتيب، والله أعلم».

ونظير ما قاله العبادي هنا قول القاضي أبي الطيب الطبري في «باب الإقرار» من «**تعليقه**»: «لو قال: «له علي درهم ثم درهم» لزمه درهمان؛ لأن «ثم» من حروف العطف الخالصة كالواو غير أنه للفصل والمهلة، ولا فائدة للفصل والمهلة هنا، فيكون كقوله: درهم ودرهم». انتهى(١)].

قلت: كلام العراقي يتضمن أمرين، أولاهما: تعقب الشارح في تعقيبه على من سبقه، والظاهر أنه مصيب في ذلك، ويشهد له مراجعة «فتاوى القاضي الحسين» (٢٨٨-٢٨٩)، وثانيهما: تحقيقه مخالفة العبادي في دلالة «ثم» على الترتيب، ويرد عليه تخريج والد المصنف السابق ذكره، والظاهر أن الصواب فيه مع والد المصنف، والمصنف تبع له كما يأخذ ذلك من كلامه في «الأشباه والنظائر»، والله أعلم.

(١) من بداية الشرح حتى هنا الفقرات بين المعقوفتين من ١ و ٤، وفي ٣ بدله:
«في إطلاق حكاية هذا عن العبادي نظر، فإنه إنما قاله في موضع خاص، لا في مدلول «ثم».
نقل القاضي الحسين عنه في «باب الوقف» أنه لو قال: «وقفت على أولادي ثم على أولاد أولادي بطنا بعد بطن» فهي للترتيب، وقال العبادي: هو للجمع. انتهى.
ولعل ماخذه أن «وقفت» إنشاء، فلا مدخل للترتيب فيه، كقولك: «بعتك هذا ثم هذا».
بل عداه القاضي أبو الطيب الطبري إلى بعض الأخبار، فقال في «باب الإقرار» من «تعليقه»: لو قال: «له علي درهم ثم درهم» لزمه درهمان؛ لأن «ثم» من حروف العطف الخالصة كالواو، غير أنه للفصل والمهلة، ولا فائدة للفصل والمهلة هنا، فيكون كقوله: «درهم ودرهم». انتهى. وهو المذهب».
ولا يخفى ما في هذا السياق من خلط عجيب، ثم إن «الغيث» يؤكد صحة ما أثبته فوق.

نعم، القول بأنها كالواو لا ترتيب فيها منقول عن الفراء، حكاه السيرافي، وعزاه غيره للأخفش، محتجا بقوله: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الزمر: ٦]، ومعلوم أن هذا الجعل كان قبل خلقنا، والجمهور تأولوه على الترتيب الإخباري.

وفيها مذهب ثالث: أنها للترتيب في المفردات، نحو «قام زيد ثم عمرو»، دون الجمل، كقوله تعالى: ﴿فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: ٤٦]؛ إذ شهادة الله سبحانه وتعالى متقدمة على المرجع، قاله ابن برهان(١).

ومثله قول ابن السمعاني في «القواطع» (١/ ١١٧): «تستعمل في موضع الواو مجازا، كقوله: ﴿ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ﴾ [يونس: ٤٦]».

والصحيح أنها للترتيب مطلقا، لكنها مع المفرد ترتيب الواقع، نحو «قام زيد ثم قام عمرو»، ومع الجمل تدل على ترتيب خبر على خبر، لا على ترتيب المخبر عنه، كقوله(٢):

إن من ساد ثم ساد أبوه
ثم قد ساد قبل ذلك جده(٣)

---

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ١: «ابن الدهان».

(٢) قائله أبو نواس، وانظر «ديوانه» (١٢٢)، والبيت من بحر الخفيف.

(٣) فائدة: قال السبكي في «الفتاوى» (٢/ ٢٠٠): «النقول التي عن الفقهاء والنحاة في الواو و(ثم) لا تعجبني، ولا أبعد أن يكون وقع فيها اشتباه وخروج عن وضع اللسان، ومن مارس اللسان العربي قطع بأن (ثم) للترتيب، والواو محتملة له».

(ص):

الحادي عشر: (حتّى)

لانتهاء الغاية غالبا، وللتعليل، وندر الاستثناء.

(ش):

«حتى» على أربعة أقسام:

جارة: نحو «سرت حتى الليل»، ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾ [القدر: ٥]، وخالف فيه الكسائي فقال: الجر بـ«إلى» مضمرةً بعد «حتى»، أي: حتى انتهى التسليم إلى مطلع الفجر.

وعاطفة كالواو: نحو «قدم الحجاج حتى المشاة»، وخالف فيه الكوفيون، ويعربون ما بعدها على إضمار عامل.

وابتدائية: أي: تستأنف بعدها الجمل، إما الاسمية نحو «حتى ماء دجلة أشكل»[1]، أو الفعلية نحو: ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ﴾ [البقرة: ٢١٤] على قراءة الرفع.

وناصبة للفعل عند الكوفيين: نحو ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، ومذهب البصريين أنها الجارة، والناصب «أن» مضمرة بعدها.

---

(١) من قول جرير في هجاء الأخطل، وانظر «ديوانه» (٣٦٧).

إذا علمت هذا فإطلاق المصنف يقتضي أن الغاية تشمل جميع أقسامها، فنقول:

أما الجارة.. فلا شك أن معناها الغاية، واختلف في المجرور بها هل يدخل فيما قبلها أو لا؟ على مذاهب:

أحدها - وهو قول الجمهور منهم: المبرد، وابن السراج، والفارسي، والزمخشري، وابن الحاجب، وغيرهم -: أنه داخل، فإن غاية الشيء بعضه، واستثنى بعضهم ما إذا دلت قرينة على خروجه، نحو «صمت الأيام حتى الفطر»، وذكر صاحب «**الإفصاح**[1]» أن سيبويه صرح بأن ما بعدها داخل فيما قبلها ولا بد، ولكنه مثل بما هو بعض.

والثاني: لا يدخل، ورجحه ابن عصفور.

والثالث: قد يدخل وقد لا، وحكي عن ثعلب.

وقال ابن مالك[2]: «حتى لانتهاء الغاية بمجرورها أو عنده، يعني: أنه يحتمل أن يكون داخلا فيما قبلها أو غير داخل، فإذا قلت: «ضربت القوم حتى زيد»، فيحتمل أن يكون زيد مضروبا انتهى الضرب به، ويجوز أن يكون غير مضروب انتهى الضرب عنده»، وذكر أن سيبويه والفراء أشارا إلى ذلك.

---

(١) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «الإيضاح».

(٢) «شرح التسهيل» (٣/١٦٦).

وتحصل أن الجمهور على الدخول بخلاف «إلى».

وزعم القرافي أنه لا خلاف في وجوب دخول ما بعد «حتى»، وأنه لا يجري فيها الخلاف في «إلى»؛ لاتفاق النحاة على أن شرط «حتى» أن يكون ما بعدها من جنس ما قبلها وداخلا في حكمه[1].

وليس كما قال، بل الخلاف فيها مشهور، وإنما الاتفاق في «حتى» العاطفة لا الخافضة، والفرق أن العاطفة بمنزلة الواو، فتفطن له.

وأما العاطفة.. فيلزم أن يكون ما بعدها غاية لما قبلها في زيادة أو نقص.

قال النحاس في كتاب «**الكافي**»: اعلم أن «حتى» فيها معنى الغاية وإن عطف بها، ولهذا وجب أن تكون لإخراج شيء من شيء. انتهى، يعني: أنه يؤتى بها لدفع ما يتوهم إخراجه مع صحة شمول الأول[2] له، وهذا عكس «إلا»، فإنه يؤتى بها لإخراج ما يظن دخوله.

وأما الاستئنافية.. فأمرها واضح.

وأما الناصبة.. فالمشهور أن لها معنيين، أحدهما: الغاية، والثاني: التعليل، نحو «كلمته حتى يأمر لي بشيء»، وعلامة كونها

(١) انظر «شرح تنقيح الفصول» (٨٦-٨٧).

(٢) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «الأدلة».

للغاية: أن يجيء موضعها «إلى أن»، وكونها للتعليل: أن يجيء في موضعها «كي».

وزاد ابن مالك في «التسهيل» معنى ثالثا، وهو بمعنى «إلا»، أي: فتكون للاستثناء المنقطع، لقول الشاعر(١):

ليس العطاء من الفضول سماحة

حتى تجود وما لديك قليل

ويمكن جعله بمعنى «إلى»(٢).

فائدة: من المهم البحث عن حكمها في الترتيب، وكان ينبغي للمصنف التعرض له، واختلف فيه.

فقال ابن الحاجب: «حتى» مثل الفاء، يعني: في الترتيب.

وقال الخفاف والصيمري: هي في العطف كالواو، وجرى عليه ابن مالك في «**شرح العمدة**» (٢/٦١٦-٦١٧) قال: «وزعم بعض المتأخرين أنها تقتضي الترتيب، وليس بصحيح، بل يجوز أن تقول: «حفظت القرآن حتى سورة البقرة» وإن كانت أول ما حفظت أو متوسطا، وفي الحديث: «**كل شيء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس**»(٣) ولا ترتيب في تعلق القضاء بالمقضيات، إنما الترتيب في كونها».

---

(١) هو المقنع الكندي، والبيت من بحر الكامل، وانظر «شرح شواهد المغني» للبغدادي (٣/١٠٢).

(٢) انظر «شرح التسهيل» (٤/٢٤).

(٣) أخرجه مسلم (٢٦٥٥) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

وتوسط ابن إياز[١] فقال: الترتيب الذي يقتضيه «حتى» ليس على ترتيب «الفاء» و«ثم»، وذلك أنهما يرتبان أحد الفعلين على الآخر في الوجود، وهي ترتب ترتيب الغاية والنهاية[٢].

ويشترط أن يكون ما بعدها من جنس ما قبلها، ولا يحصل ذلك إلا بذكر الكل قبل الجزء، قال الجرجاني[٣]: «والذي أوجب ذلك أنها للغاية والدلالة على أحد طرفي الشيء، وطرف الشيء لا يكون من غيره، ولهذا كان فيها معنى التعظيم والتحقير، وذلك أن الشيء إن أخذته من أعلاه فأدناه غايته، وهي التحقير، وإن أخذته من أدناه فأعلاه غايته، وهو التعظيم».

قلت: وقد يورد على القائلين بأنها ليست للترتيب قولهم أنها للغاية إما في نقص أو زيادة، نحو «غلبك الناس حتى النساء»، و«سبحان من يحصي الأشياء حتى مثاقيل الذر»، والجمع بين الكلامين مشكل، فإنها لو لم تكن للترتيب لم يكن لاشتراط القوة والضعف فائدة، ولو لم تقتض التأخير عقلا أو عادة لم يحسن ذلك، فإن قلت: فائدته فائدة العموم.. قلت: ذلك مستفاد من اللفظ قبلها.

---

(١) كذا في النسخ ١ و ٣ و ٤ و«البحر»، وكذلك هو في مخطوطة «الغيث» أيضًا، ولكن ناشره جعله «ابن أبان» معتمدًا في ذلك على ناشر «التشنيف»، غير أن الأول أشار إلى تصرفه في الهامش، بينما لم يتعرض الثاني له من قريب أو بعيد.

(٢) انظر «شرح فصول ابن معط» لابن إياز (٤٩٢).

(٣) انظر «المقتصد في شرح الإيضاح» للجرجاني (٢/ ٨٤٢).

وقال القواس: تفيد مع الترتيب المهلة، إلا أن المهلة فيها أقل من «ثم»، وقيل: لا مهلة فيها كالفاء، وقيل: هي بمنزلة الواو، قال: والأول أظهر؛ لأن شرطها في العطف أن يكون ما بعدها جزءا مما قبلها، فلو لم تفد الترتيب للزم جواز تقدم جزء الشيء المتأخر عليه، وهو محال.

(ص):

الثاني عشر: (رُبّ)

للتكثير، والتقليل، ولا تختص بأحدهما خلافا لمن ادعى ذلك[١].

(ش):

اختلف في «رب» على مذاهب:

أحدها: أنها للتقليل دائما، وعليه الجمهور، ونسبه صاحب «**البسيط**» (**٨٥٩-٨٦٠**) لسيبويه.

والثاني: للتكثير دائما، وبه قال صاحب «**العين**» (**٨/٢٥٨**)، واختاره ابن درستويه والجرجاني والزمخشري، وعزاه ابن خروف وابن مالك إلى سيبويه مستدلين بقوله في «باب كم»: «ومعناها معنى رب»[٢].

والثالث: أنها ترد لهما، فمن التكثير قوله تعالى: ﴿ رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ كَانُواْ مُسْلِمِينَ ﴾ [الحجر: ٢]، وقوله ﷺ: «**يا رب كاسية في الدنيا عارية يوم القيامة**»[٣]، ومن التقليل قول

---

(١) كذا في ١ و ٣ وأصل ٢، ثم حول في ٢ ليصير: «خلافا لزاعمي ذلك»، وكذلك هو في ٤.

(٢) انظر «الكتاب» (٢/١٥٦).

(٣) أخرجه البخاري (١١٢٦) والترمذي (٢١٩٦) من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

الشاعر[١]:

ألا رب مولود وليس له أب
وذي ولد لم يَلْدَهُ أبوان

ومقتضى تعبير المصنف أنها ترد لهما على السواء، فتكون من الأضداد، وهو قول الفارسي في كتاب «**الحروف**»، لكن المختار عند ابن مالك أنها أكثر ما تكون للتكثير، والتقليل بها نادر[٢]، وهو المختار، ويتحصل من ذلك **أربعة** مذاهب.

ويخرج من كلام جمع من المغاربة **خامس**: وهو أنها للتكثير في مواضع المباهاة والافتخار[٣]، **وسادس**: وهو أنها حرف إثبات، لم توضع لتقليل ولا تكثير، وإنما يستفاد ذلك من القرائن، واختاره أبو حيان[٤]، وفيه بعد؛ للزومه وجود حرف لا يفيد معنى أصلا إلا بالقرائن المصححة[٥].

(١) نسبه سيبويه في «الكتاب» (٢/٢٦٦) إلى رجل من أزد السراة، وهو من بحر الطويل.

(٢) انظر «شرح التسهيل» (٣/١٧٦).

(٣) قاله ابن السيد البطليوسي في «الإنصاف» (١٠٦) وزاد السيوطي في «همع الهوامع» (٤/١٧٥) نسبته للأعلم الشنتمري.

(٤) انظر «الارتشاف» (١٧٣٨).

(٥) كذا في ٢ و ٣، وفي ١ و ٤: «بقرائن مصححة».

(ص):

الثالث عشر: (علَى)

الأصح أنها قد تكون اسما بمعنى «فوق»، وتكون حرفا.

(ش):

ذهب ابن طاهر وابن خروف وابن الطراوة [والرندي[١]] والشلوبين إلى أنها اسم أبدا، وزعموا أنه مذهب سيبويه.

ومشهور مذهب البصريين أنها حرف جر، إلا إذا دخل عليها حرف الجر، كقول الشاعر[٢]:

«غدت من عليه بعدما تم ظمؤها»

وزاد الأخفش موضعا آخر، وهو أن يكون مجرورها وفاعل متعلقها ضميرين لمسمى واحد، كقوله تعالى: ﴿أَمۡسِكۡ عَلَيۡكَ زَوۡجَكَ﴾ [الأحزاب: ٣٧].

وقال الفراء: حرف ولو دخل عليها حرف الجر.

فهذه أربعة مذاهب: حرف مطلقا، اسم مطلقا، حرف إلا في موضع، حرف إلا في موضعين كالأخفش.

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في «الجنى الداني» (٤٧٣) والارتشاف» (١٧٣٣)، وفي النسخ ١ و ٣ و ٤: «والآمدي»، وظاهر ما في ٢: «والاندي».

(٢) هو مزاحم العقيلي، والبيت من بحر الطويل، وانظر «الاقتضاب» لابن السيد البطليوسي (٣/ ٣٣١).

(ص):

للاستعلاء، والمصاحبة، والمجاوزة، والتعليل، والظرفية، والاستدراك، والزيادة.

(ش):

الاستعلاء إما حسي كقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، أو معنوي كقوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، ونحو «عليه دين»، كأنه بلزومه له علا عليه؛ ولهذا يقال: «ركبه الدين».

وهذا المعنى يطرق أوجهها الثلاثة، فإنك إذا قلت: «زيد على الحائط» فقد دللت على استعلائه عليه، وكذا «علا زيد على الحائط»، وكذا «سرت من عليه»، فإن السائر من فوق مستعل على السائر من أسفل.

ولم يثبت لها أكثر البصريين غير هذا المعنى، وأولوا ما أوهم خلافه؛ ولهذا قدمه المصنف.

وأما نحو «توكلت على الله»، و«اعتمدت عليه»، وقوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ﴾ [الفرقان: ٥٨].. فهي بمعنى الإضافة والإسناد، أي: أضفت توكلي وأسندته إلى الله، لا للاستعلاء، فإنها لا تفيده ههنا لا حقيقة ولا مجازا.

ومثال المصاحبة: ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ [البقرة: ١٧٧].

والمجاوزة بمعنى «عن»: كقوله[1]:

(١) هو القحيف العقيلي في قصيدة مدح بها حكيم بن المسيب القشيري، قاله الجواليقي كما ذكره البغدادي في «شرح أبيات المغني» (٣/ ٢٣٢)، والبيت من بحر الوافر.

إذا رضيت عليَّ بنو قشير
لعمر الله أعجبني رضاها

وخرج عليه المزني وابن خزيمة قوله ﷺ: «**من صام الدهر ضيقت عليه جهنم**»، أي: عنه، فلا يدخلها(١).

والتعليل: ﴿وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٥].

والظرفية: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾ [البقرة: ١٠٢].

والاستدراك: «فلان لا يدخل الجنة لسوء صنعه، على أنه لا ييأس من رحمة الله».

والزيادة: كقوله ﷺ: «**من حلف على يمين**»(٢) أي: يمينا.

---

(١) الحديث أخرجه ابن خزيمة في «صحيحه» (٣/٣١٣-٣١٤ رقم: ٢١٥٤-٢١٥٥) من طريق ابن أبي عدي عن سعيد عن قتادة عن أبي تميمة عن أبي موسى الأشعري عن النبي ﷺ، وقال: «لم يسند هذا الخبر عن قتادة غير ابن أبي عدي عن سعيد»، وقال البيهقي في «شعب الإيمان» (٥/٣٩٩-٤٠٠): «ورواه قتادة عن أبي تميمة عن أبي موسى موقوفا عليه»، قال أبو بكر ابن خزيمة: «سألت المزني عن معنى هذا الحديث فقال: يشبه أن يكون عليه معناه أي: ضيقت عنه جهنم، فلا يدخل جهنم، ولا يشبه أن يكون معناه غير هذا، لأن من ازداد لله عملا وطاعة ازداد عند الله رفعة، وعليه كرامة، وإليه قربة، هذا معنى جواب المزني».

(٢) أخرجه البخاري (٦٣٥٦) ومسلم (١٣٨) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، وأخرج مسلم نحوه من حديث ثابت بن ضحاك (١١٠) وأبي هريرة (١٦٥٠) وعدي بن حاتم (١٦٥١) رضي الله عنهم.

وقد تزاد للتعويض من أخرى محذوفة، كقول الشاعر:

«إن لم يجد يوما على من نتكل»

أي: عليه، وفي هذا خلاف مذهب سيبويه أن «على» و«عن» لا تزادان.

(ص):

أما «علا» «يعلو».. ففعل.

(ش):

ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [القصص: ٤]، فإنها لو كانت حرفا لما دخلت على «في».

وقد اجتمعت الفعلية والحرفية في قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١].

وأشار المصنف بذلك إلى أنها تأتي اسما وفعلا وحرفا، ونبه بقوله: «**يعلو**» إلى أن الفعلية تفارق الاسمية والحرفية بتصرفها، قال لبيد[1]:

يعلو بها حدب الإكام مسحج
قد رابه عصيانها ووحامها

(١) في معلقته البيت رقم (٢٦)، انظر «شرح القصائد العشر» للتبريزي بتحقيق فخر الدين قباوة (ص ٢١٨)، وفي النسخ ١ و ٣ و ٤: «وحمامها» والمثبت من ٢، وهو الموافق لما في الديوان، وظاهر ما في ٢ و ٤: «حرب الإكام مشبج».

(ص):

الرابع عشر: الفاء العاطفة

للترتيب المعنوي، والذكري.

(ش):

مثال المعنوي: «قام زيد فعمرو»، والذكري: هو عطف مفصل على مجمل هو هو في المعنى، نحو: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: ٣٦]، ونحو: «توضأ، فغسل وجهه ويديه، ومسح برأسه، ورجليه».

وقال الفراء: لا تفيد الترتيب، واستنكر هذا منه مع قوله بأن الواو تفيد الترتيب، واحتج بقوله: ﴿أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا﴾ [الأعراف: ٤]، وأجيب بأنها للترتيب الذكري، أو على حذفٍ، أي: أردنا إهلاكها[1].

واقتصار المصنف على هذين النوعين يخرج الترتيب في الإخبار، وذكر جماعة أن الفاء تشارك «ثم» في الترتيب الإخباري كما تشاركها في الترتيب الوجودي، نحو «مطرنا بمكان كذا فمكان

---

(١) قلت: فيما نسبه إلى الفراء نظر، أما قوله بعدم إفادة الفاء للترتيب.. فإنما تكلم على آية بعينها، وعدم إفادتها للترتيب في موطن لا يستلزم عدم إفادته مطلقًا، بل إن ظاهر كلامه على الآية في «معاني القرآن» (١/ ٣٧١-٣٧٢) يدل على أنه من باب حمل الفاء على الواو، وأما أن الواو تفيد الترتيب.. فالفراء إنما قال بعدم إفادة الفاء له في الآية حملا له على الواو، فكيف يقول بأن الواو تفيده، بل إنه صرح في موطن آخر من «معاني القرآن» (١/ ٣٩٦) بأنها لمطلق الجمع، والله أعلم.

كذا»، وربما لم تَذكر كيف نزل بها، وربما ذكرتَ الذي كان أولا آخرًا.

ونقل الشيخ في «شرح الإلمام» (٣/٤٥٧-٤٥٨) فصلا عن ابن بري في الترتيب بـ«ثم» ضعف فيه القول بالترتيب الإخباري، قال بعد أن قرر أن «ثم» لترتيب الثاني على الأول في الوجود بمهلة: إن «ثم» تأتي لتفاوت الرتب، ثم قال: «ويجيء هذا المعنى أيضا مقصود بالفاء العاطفة، نحو «خذ الأفضل فالأكمل، واعمل الأحسن فالأجمل»، ونحو «يرحم الله المحلقين فالمقصرين»، فالفاء في الأول لتفاوت رتبة الفضل من الكمال والحسن من الجمال، وفي الثاني لتفاوت رتبة المحلقين من المقصرين بالنسبة إلى تحليقهم وتقصيرهم، وقوله تعالى: ﴿وَٱلصَّٰٓفَّٰتِ صَفّٗا ١ فَٱلزَّٰجِرَٰتِ زَجۡرٗا ٢﴾ [الصافات: ١-٢] تحتمل الفاء فيه المعنيين معا، فيجوز أن يراد بها تفاوت رتبة الصف من الزجر، ورتبة الزجر من التلاوة، ويجوز أن يراد بها تفاوت رتبة الجنس الصاف من رتبة الجنس الزاجر بالنسبة إلى صفهم وزجرهم».

(ص):

وللتعقيب في كل شيء بحسبه.

(ش):

معنى التعقيب في المشهور كون الثاني بعد الأول من غير مهلة، بخلاف «ثم»، ولهذا قال بعضهم: «ثم» لملاحظة أول زمن المعطوف عليه، و«الفاء» لملاحظة آخره.

قال ابن جني في «خاطرياته» (٢/١٤٣-١٤٤): «وقد أجاد العبارة عنها أبو إسحاق في قوله: «الفاء للتفرق على مواصلة»، فقوله: «للتفرق» أي: ليست كالواو في أن ما عطف بها مع ما قبله بمنزلة المتبع في لفظ واحد، وقوله: «على مواصلة» أي: لما فيها من قوة الاتباع وأنه لا مهلة بينهما». انتهى.

وصار المحققون إلى أن التعقيب في كل شيء بحسبه؛ ولهذا يقال: «تزوج فلان فولد له» إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل وإن كانت متطاولة، و«دخلت البصرة فالكوفة» إذا لم يقم في البصرة ولا بين البلدين.

وفي هذا انفصال عما أورده السيرافي على قول البصريين أن الفاء للتعقيب في هذه الأمثلة، فإنا نقول: هي للتعقيب على الوجه الذي يمكن.

قال ابن الحاجب[1]: «المراد بالتعقيب ما يعد في العادة تعقيبا لا على سبيل المضايقة، فرب فعلين يعد الثاني عقب الأول عادة، وإن كان بينهما أزمان كثيرة، كقوله تعالى: ﴿خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا﴾ الآية [المؤمنون: ١٤]».

ونص الفارسي في «الإيضاح» (٢٨٦) على أن «ثم» أشد تراخيا من «الفاء»، وهذا يدل على أن الفاء فيها تراخ.

---

(١) «الإيضاح شرح المفصل» (٢/٢٠٦).

ووجهه ابن أبي الربيع بأن الاتصال يكون حقيقة ومجازا، فإذا كان حقيقة فلا تراخي فيه، وإذا كان مجازا ففيه تراخ بلا شك، نحو «دخلت البصرة فالكوفة»، وقد يكون التراخي قليلا فيكون كالمستهلك[1].

وتوسع ابن مالك فذهب إلى أنها تكون للمهلة كـ«ثم»، نحو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ [الحج: ٦٣]، والأحسن أنها للتعقيب على ما سبق[2].

تنبيه: قضية كلام المصنف اختصاص التعقيب بالعاطفة، فتخرج الرابطة للجواب، وبه صرح القاضي أبو بكر في «**التقريب**» (**٤١٦/١**) وقال: «إنها لا تقتضي التعقيب في الأجوبة»، فرارا من مذهب المعتزلة في أن الكلام حروف وأصوات، فقالوا في قوله تعالى ﴿كُن فَيَكُونُ﴾[3]: إن الكلام عندهم القديم هو الكاف والنون، فإذا تعقبه الكائن.. فإما أن يؤدي إلى قدم الحادث، أو حدث القديم.

---

(١) انظر «البسيط في شرح جمل الزجاجي» (٣٣٦-٣٣٧).

(٢) انظر «شرح التسهيل» (٣٥٤/٣)، ثم إن عبارة ابن مالك سليمة لا تعقيب عليها لولا تصرف الشارح باختصارها، وحق الاختصار أنه رَحِمَهُ اللَّهُ قال: «حق المعطوف بـ(ثم) أن يكون مؤخرا بالزمان مع مهلة، وحق المعطوف بالفاء أن يكون مؤخرا بلا مهلة... والغالب في الجملة المعطوفة بالفاء أن يكون معناها متسببا عن معنى الأول... وقد يكون مع السببية مهلة».

(٣) البقرة: ١١٧ وآل عمران: ٤٧ و ٥٩ والأنعام: ٧٣ والنحل: ٤٠ ومريم: ٣٥ ويس: ٨٢ وغافر: ٦٨.

(ص):

وللسببية.

(ش):

نحو ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيۡهِ﴾ [البقرة: ٣٧]، ﴿لَأٓكِلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زَقُّومٍ ٥٢ فَمَالِـُٔونَ مِنۡهَا ٱلۡبُطُونَ ٥٣﴾ [الواقعة: ٥٢-٥٣].

وجعل منه العبدري في «شرح الجمل» قولك: «طلعت الشمس فوجد النهار»، وحديث: «فإذا ركع فاركعوا»[١]، قال: فالتقدم هنا بالسببية، فإن لم يتقدم طلوع الشمس لوجود النهار بالزمان فقد تقدمه بأنه سبب وجود النهار، وكذلك الإمام فإن لم يتقدم ركوعه ولا سجوده بالزمان سجود المأموم وركوعه فقد تقدماهما بالسببية.

وجعله السهيلي حقيقة في التعقيب، ورد الترتيب والسببية إليه؛ لأن الثاني بعدها إنما يجيء في عقب الأول[٢].

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم من حديث عائشة (خ: ٦٨٨ م: ٤١٢) وأبي هريرة (خ: ٧٢٢ م: ٤١٤ و ٤١٧)، وأخرجه البخاري (٦٨٩) كذلك من حديث أنس بن مالك، رضي الله عنهم جميعًا.

(٢) انظر «نتائج الفكر» للسهيلي (١٩٦).

(ص):

الخامس عشر: (في)

للظرفين.

(ش):

أي: المكاني والزماني، واجتمعا في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَ﴾ [الروم: ١-٤].

والمراد بالظرفية: أن يكون محلا لوقوع الشيء، إما حقيقة كما سبق؛ لأن الأجسام هي القابلة للحلول، أو مجازا نحو «نظر في الكتاب» و«سعى في الحاجة»؛ لأن العلم قد صار وعاء لنظره، ومنه قوله تعالى: ﴿يُدۡخِلُ مَن يَشَآءُ فِي رَحۡمَتِهِۦ﴾ [الشورى: ٨، الإنسان: ٣١]؛ لأن الرحمة كأنها صارت محيطة بالمؤمنين إحاطة الجسم بالجسم، وفي هذا تأكيد للتفصيل، حيث أخرج العرض إلى حكم الجوهر.

والضابط: أن الظرف والمظروف.. إن كانا جسمين كـ«زيد في الدار»، أو الظرف جسما والمظروف عرضا كـ«الصبغ في الثوب».. فالظرفية حقيقة، وإن كانا عرضين كـ«النجاة في الصدق»، أو الظرف عرضا والمظروف جسما نحو: ﴿أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ ٱلۡيَوۡمَ فِي شُغُلٖ فَٰكِهُونَ﴾ [يس: ٥٥].. كانت الظرفية مجازا.

فائدة: لو قال: «أنت طالق اليوم وفي الغد وفيما بعد الغد» وقع في كل يوم طلقة؛ لأن حرف «في» للظرفية، والظرف لا بد له من مظروف، كذا قاله المتولي، قال الرافعي[1]: «وليس هذا التوجيه بواضح، إذ يجوز أن يختلف الظرف ويتحد المظروف».

(ص):

وللمصاحبة، والتعليل، والاستعلاء.

(ش):

مثال المصاحبة: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ فِى زِينَتِهِۦ﴾ [القصص: ٧٩].

والتعليل: ﴿فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِى لُمْتُنَّنِى فِيهِ﴾ [يوسف: ٣٢]، ﴿لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ﴾ [الأنفال: ٦٨].

والاستعلاء: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، وهذا قول كوفي، ومنعه بعضهم؛ لأنه يلزم منه المجاز، فيكون فيه مجازان: استعمال «في» بمعنى «على»، وكون «على» ليس فيها العلو على حقيقته، وإنما هي على بابها [للظرفية المجازية، ولما قصد المبالغة في الاستقرار استعمل حرف الظرف لذلك[2]]، وهو اختيار صاحب «**المفصل**» (٢٨٤) فقال: «وقولهم أنها في الآية

---

(١) «العزيز شرح الوجيز» (٩/ ٦٩).

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٤، وسقط من ٣.

بمعنى «على» عمل[1] على الظاهر، [والحقيقة أنها على أصلها؛ لتمكن المصلوب في الجذع تمكن الكائن في الظرف فيه[2]]».

(ص):

والتوكيد، والتعويض، وبمعنى «الباء»، و«إلى»، و«مِن».

(ش):

مثال التوكيد: ﴿وَقَالَ ٱرْكَبُوا۟ فِيهَا﴾ [هود: ٤١].

والتعويض: هي الزائدة عوضا من أخرى محذوفة، كقولك: «رغبت فيمن رغبت» أي: فيه، قاله ابن مالك.

و«**الباء**»: ﴿يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ﴾ [الشورى: ١١]؛ أي: يكثركم[3] به.

و«**إلى**»: ﴿فَرَدُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فِىٓ أَفْوَٰهِهِمْ﴾ [إبراهيم: ٩].

و«**من**»: كقول امرئ القيس:

وهل يعمن من كان أحدث عهده
ثلاثين شهرا في ثلاثة أحوال

أي: من ثلاثة، وفيه رد على ابن مالك حيث زعم أنه لا يستعمل «عِم» إلا فعل أمر.

---

(١) كذا في ٤ و«المفصل»، وفي ١ و ٢ و ٣: «يحمل».

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٤، وسقط من ٣.

(٣) في ١ و ٢: «يلزمكم»، وفي ٣: «يلويكم»، وقد يقرأ كالأول، وهو في مطبوعة «الغيث»: «يلزمكم» أيضًا، والتصحيح من مخطوطة «الغيث»، ثم وجدته كذلك في ٤ فالحمد لله.

(ص):

السادس عشر: (كَيْ)

للتعليل.

(ش):

أي: بمنزلة اللام.

قال أبو بكر بن طلحة[1]: «كي» حرف سبب وعلة، كذا يقول النحويون، وإذا تأملت وجدتها حرفا يقع بين فعلين، الأول سبب للثاني، والثاني علة للأول، وذلك قولك: «جئتك كي تكرمني»، فالمجيء سبب لوجود الكرامة، والكرامة علة في وجود المجيء[2].

(ص):

وبمعنى «أن» المصدرية.

(ش):

كقوله تعالى: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ﴾ [الحديد: ٢٣]، فإنها لو كانت حرف تعليل لم يدخل عليها حرف تعليل، ويلزم

---

(١) هو محمد بن طلحة بن محمد بن عبد الملك بن حزم، أبو بكر الأمويّ النّحْويّ الإشبيلي، (المتوفى: ٦١٨ هـ).

(٢) قال العراقي: «المجيء سبب الكرامة في الخارج، والكرامة علة المجيء في الذهن، فاختلفت الجهة، والله أعلم».

اقترانها باللام لفظا أو تقديرا، فإذا قلت: «جئت لكي تكرمني»، فـ«كي» هنا ناصبة للفعل بنفسها؛ لأن دخول اللام عليها يعين أن تكون مصدرية، وإذا قلت: «جئت كي تكرمني» احتمل أن تكون مصدرية ناصبة بنفسها واللام قبلها مقدرة، وأن تكون حرف جر و«أن» بعدها مقدرة، وهي الناصبة.

(ص):

السابع عشر: (كُلّ)[١]

اسم لاستغراق أفراد المنكر والمعرف المجموع وأجزاء المفرد المعرف.

(ش):

لـ«كل» ثلاثة أحوال؛ لأنها إما أن تضاف إلى نكرة، فهي للاستغراق في جزئيات ما دخلت عليه، نحو ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾[٢]، وإما أن تضاف إلى معرفة، وتحته قسمان، أحدهما: أن يكون مجموعا نحو «كل الرجال»، والثاني: أن يكون مفردا نحو «كل زيد حسن»، فتفيد العموم في أجزائه، ولا خلاف في هذا القسم، وأما الذي قبله.. فهل نقول أن الألف واللام تفيد العموم و«كل» تأكيد لها، أو لبيان الحقيقة و«كل» تأسيس؟، فيه احتمالان لوالد المصنف، ثم قال[٣]: «ويمكن أن يقال: أن الألف واللام تفيد العموم في مراتب ما دخلت عليه، و«كل» تفيد العموم في أجزاء كل من تلك المراتب، فإذا قلت: «كل الرجال».. أفادت الألف واللام استغراق كل مرتبة من مراتب جميع الرجال وأفادت

(١) ألف والد المصنف كتابا بعنوان «أحكام كل وما عليه تدل»، قال المصنف بأنه كتاب جليل، ثم ساق خلاصة تحريره في «الإبهاج» (٤/١٢٣٢-١٢٤٧)، وأورده بأخصر منه في «الأشباه والنظائر» (٢/١١٩-١٢٠).

(٢) آل عمران: ١٨٥ والأنبياء: ٣٥ والعنكبوت: ٥٧.

(٣) انظر «أحكام كل وما عليه تدل» (٥٦-٥٧) و«الإبهاج» (٤/١٢٣٨-١٢٣٩).

«كل» استغراق الآحاد كما قيل في أجزاء العشرة، فيصير لكل منهما معنى، وهو أولى من التأكيد»، قال: «ومن هنا يعلم أنها لا تدخل على المفرد المعرف بالألف واللام إذا أريد بكل منهما العموم»، وقد نص عليه ابن السراج في «**الأصول**» (٢/ ٢١).

قلت: لم لا يجوز على أن «كل» مؤكدة كما هو أحد الاحتمالين السابقين عنده في المعرف المجموع، ويمكن الفرق.

وذكر أخو المصنف [في «**شرح التلخيص**» (١/ ٢٢١)[1]] أن من دخولها على المفرد المعرف قوله تعالى: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ [آل عمران: ٩٣]، وقوله ﷺ: «**كل الطلاق واقع إلا طلاق المعتوه والمغلوب على عقله**» رواه الترمذي[2].

قلت: وكأنه نظر لصورة اللفظ، وإلا فهو في الحقيقة من قسم المجموع؛ لأن المقصود به الجنس، ونظيره «**كل الناس يغدو**»[3].

---

(١) ما بين المعقوفتين من هامش ٢ مصححا، ولا وجود له في ١ و ٣ و ٤.

(٢) أخرجه الترمذي (١١٩١) من طريق عطاء بن عجلان عن عكرمة بن خالد المخزومي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «كل طلاق جائز، إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله»، قال الترمذي: «هذا حديث لا نعرفه مرفوعا إلا من حديث عطاء بن عجلان، وعطاء بن عجلان ضعيف ذاهب الحديث»، والحديث وإن قلنا بصحته لا شاهد فيه بهذا اللفظ، وقد أخرج البخاري معلقًا في «باب الطلاق في الإغلاق والكره، والسكران والمجنون وأمرهما، والغلط والنسيان في الطلاق والشرك وغيره» عن علي بن أبي طالب من قوله: «كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه».

(٣) أخرجه مسلم (٢٢٣) من حديث أبي مالك الأشعري رضي الله عنه.

(ص):

الثامن عشر: اللام

للتعليل، والاستحقاق، والاختصاص، والملك.

(ش):

مثال التعليل: «زرتك لشرفك»، ومنه قوله تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وخرج عليه أصحابنا «أنت طالق لرضا زيد»، إذا أطلق فإنه يقع في الحال رضي زيد أم سخط؛ لأن اللام للتعليل.

ومثال الاستحقاق: «النار للكافرين»، ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: ١]، قال بعضهم: وهو معناها العام لا يفارقها، ومنه: «الثوب لفلان».

ومثال الاختصاص: نحو «الجنة للمؤمنين».

وفرق القرافي بين الاستحقاق والاختصاص بأن الاستحقاق(١) أخص، فإن ضابطه ما شهدت به العادة، كما شهدت للفرس بالسرج، وللدار بالباب، وقد يختص الشيء بالشيء من غير شهادة

(١) كلمة «بأن الاستحقاق» سقطت من ١، وهو في نسختي ٢ و ٣ و ٤ و«الغيث»: «بأن الاختصاص»، وصحح في مطبوعة «التشنيف» معتمدًا على «شرح تنقيح الفصول»، ويشهد له سياقة الشارح لكلام القرافي في «البحر المحيط» (٢/ ٢٧٢).

عادة، نحو «هذا ابن لزيد»، فإنه ليس من لوازم البشر أن يكون له ولد، كما تقول في الفرس مع السرج(١).

ومثال الملك: «المال لزيد».

قال الراغب(٢): «ولا نعني بالملك ملك العين، بل قد يكون ملكا لبعض المنافع، أو لضرب من التصرف، فملك العين نحو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾(٣)، وملك التصرف كقولك لمن يأخذ معك خشبا: خذ طرفك لآخذ طرفي».

قلت: كذا جعلوا الملك والاستحقاق قسيما للاختصاص، والظاهر أن أصل معانيها الاختصاص، ولهذا لم يذكر الزمخشري في «**مفصله**» (٢٨٦) غيره، وأما الملك.. فهو نوع من أنواع الاختصاص، وهو أقوى أنواعه، وكذلك الاستحقاق؛ لأن من استحق شيئًا فقد حصل له نوع اختصاص(٤).

وحكى ابن السمعاني عن بعض النحويين إنكار مجيء اللام للملك، وقالوا: إذا قيل: «هذا أخ لعبد الله» فاللام لمجرد المقارنة، وليس أحدهما في ملك الآخر، وفي قولهم: «هذا الغلام لعبد الله»

---

(١) انظر «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (٨٧).

(٢) «مفردات القرآن» للراغب (٧٥٥).

(٣) آل عمران: ١٨٩ والمائدة: ١٧ و١٨ والنور: ٤٢ والجاثية: ٢٧ والفتح: ١٤.

(٤) هذا التحقيق نقله الشارح في «البحر المحيط» (٢/ ٢٧١-٢٧٢) عن ابن الخشاب واستحسنه.

فإنما عرفت الملك بدليل آخر، قال: «وزعم هذا القائل أن لام الإضافة تجعل الأول لاصقا بالثاني فحسب»، قال: «والذي ذكرناه هو الذي يعرفه الفقهاء»[١].

(ص):

والصيرورة، أي: العاقبة.

(ش):

أي: تسمى «لام العاقبة»، و«لام المآل»، نحو ﴿فَٱلۡتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرۡعَوۡنَ لِيَكُونَ لَهُمۡ عَدُوّٗا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨].

وقال ابن السمعاني في «القواطع» (١/١٢٣): «عندي أن هذا على طريق التوسع والمجاز، فإن هذا مثال لما يزعمه المعتزلة من تأويل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩]».

قلت: وكذا قال الزمخشري[٢]: «التحقيق أنها لام العلة، وأن التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة، فإنه لم تكن داعية الالتقاط أن يكون لهم عدوا، بل المحبة والتبني، غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته شبه بالداعي الذي يفعل الفعل لأجله، فاللام مستعارة لما يشبه التعليل كما استعير الأسد لمن يشبه الأسد».

---

(١) انظر «القواطع» (١/١٢٣).

(٢) «الكشاف» (٧٩٤).

وقال ابن عطية[١]: «قيل اللام في قوله تعالى ﴿لِجَهَنَّمَ﴾ لام العاقبة، أي: مآلهم، وليس بصحيح؛ لأن لام العاقبة إنما تتصور إذا كان فعل الفاعل لم يقصد به ما يصير الأمر إليه، وأما هنا فالفعل قصد به ما يصير الأمر إليه من سكناهم [جهنم]»[٢].

واعلم أن بعضهم حكى عن البصريين إنكار لام العاقبة[٣]، لكن رأيت في كتاب «**المبتدى**» لابن خالويه: «فأما قوله: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٩].. فهي «لام كي» عند الكوفيين، و«لام الصيرورة» عند البصريين». انتهى.

(ص):

والتمليك، وشبهه.

(ش):

مثاله: «وهبت لزيد دينارا»، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ [التوبة: ٦٠]، **وشبهه**: نحو ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا﴾ [النحل: ٧٢].

---

(١) «المحرر الوجيز» (٤/٩٢-٩٣).

(٢) الزيادة بين المعقوفتين من «المحرر الوجيز» لابن عطية، ثم إن الفرق الذي أشار إليه ابن عطية في كلامه بين لامي الصيرورة والتعليل نقله الشارح في «البحر المحيط» (٢/٢٧٣) عن الشيخ عزالدين في «أماليه»، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن لام التعليل تدخل على ما هو غرض لفاعل الفعل، ويكون مرتبا على الفعل، وليس في لام الصيرورة إلا الترتيب فقط».

(٣) يريد ابن هشام في «المغني» (٣/١٧٩) كما صرح باسمه في «البحر المحيط» (٢/٢٧٢).

وكان ينبغي للمصنف أن يذكر فيما سبق شبه الملك، نحو «أدوم لك ما دمت لي».

(ص):

وتوكيد النفي.

(ش):

نحو: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ ﴾ [الأنفال: ٣٣]، ﴿ مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [آل عمران: ١٧٩].

وتسمى «لام الجحود»؛ لمجيئها بعد النفي، لأن الجحد عبارة عن نفي ما سبق ذكره.

قال ابن الحاجب: وهي كلفظ «لام كي».

وفرق غيره بأن تلك للتعليل بخلاف هذه، وبأن هذه لو أسقطت لا يختل المعنى المراد، وتلك لو أسقطت اختل، وبأن هذه بعد نفي داخل على «كان» بخلاف تلك(١).

وكان ينبغي للمصنف تقييد النفي بالداخل على «كان» لما سبق.

(ص):

وللتعدية.

(ش):

نحو: «ما أضرب زيد لعمرو»، وجعل منه ابن مالك قوله تعالى: ﴿فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ﴾ [مريم: ٥]، والظاهر أنها لشبه التمليك.

---

(١) نقل الشارح في «البرهان» (٤/ ٣٤٤-٣٤٥) الفرق الأوسط عن الزجاج.

وقسم الراغب المعدية للفعل ضربين: ما يمتنع حذفه نحو ﴿وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ﴾ [الصافات: ١٠٣]، وما يجوز نحو ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ [النساء: ٢٦]، وقال: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، فأثبت في موضع وحذف في آخر[1].

(ص):

والتأكيد.

(ش):

وهي إما لتقوية عامل ضعف بالتأخير نحو ﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [يوسف: ٤٣]، فإن الأصل: إن كنتم تعبرون الرؤيا، فلما قدم المفعول زاد اللام، أو لكونه فرعا في العمل نحو ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧]، وهذان يجوز القياس عليهما، وغير المقيسة: أن تزاد مع المفعول في غير ذلك نحو ﴿رَدِفَ لَكُم﴾ [النمل: ٧٢]، ولم يذكر سيبويه زيادة اللام، وتابعه الفارسي، وقد أول بعضهم ﴿رَدِفَ لَكُم﴾ على التضمين، أي: اقترب، ويشهد له ما في «**البخاري**»[2]: «ردف بمعنى قرب».

---

(١) انظر «المفردات» للراغب (٧٥٤-٧٥٥).

(٢) انظر «كتاب التفسير» «سورة النمل» (٦/ ١١٢).

(ص):

وبمعنى: «إلى»، و«على»، و«في»، و«عند»، [و«بعد»[1]]، و«من»، و«عن».

(ش):

مثال «إلى»: ﴿فَسُقْنَهُ إِلَىٰ بَلَدٍ﴾ [فاطر: ٩]، ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ [الزلزلة: ٥].

وأنكر الراغب ذلك، قال[2]: «لأن الوحي للنحل جعل ذلك له بالتسخير والإلهام، وليس ذلك (كالوحي الموحى[3]) إلى الأنبياء، فنبه باللام على جعل ذلك الشيء له بالتسخير». انتهى.

وكأنه انتقل نظره من آية الزلزلة إلى آية النحل، وآية النحل إنما هي بـ«إلى» لا باللام.

ومثال «على»: قوله تعالى: ﴿يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾ [الإسراء: ١٠٧].

وحكى البيهقي، عن حرملة، عن الشافعي في قوله ﷺ: «واشترطي لهم الولاء» أي: عليهم[4].

---

(١) ما بين المعقوفتين ليس في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤، وهو في «الغيث»، قال العراقي: «كذا رأيته في نسخة مقروءة على المصنف، ولم يذكرها الشارح».

(٢) «المفردات» (٧٥٥).

(٣) ما بين القوسين كذا في ٢ ومطبوعة «المفردات»، وفي ٣ و ٤: «الوحي كالموحى»، وفي ١: «الوحي كالوحي».

(٤) انظر «مناقب الشافعي» (١/٣١٧) و«معرفة السنن والآثار» (١٤/٤٦٢)، والحديث أخرجه البخاري (٢٧٢٩) ومسلم (١٥٠٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.

و«في»: ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ [الأنبياء: ٤٧].

و«عند»: والمراد بها التأقيت إذا قرن بالوقت أو بما يجري مجراه، مثل: «صوموا لرؤيته»(١)، ومنه: «كتبته لخمس ليال»، وجعل منه الزمخشري: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ ﴾ [الإسراء: ٧٨]، ﴿يَٰلَيْتَنِى قَدَّمْتُ لِحَيَاتِى ﴾ [الفجر: ٢٤]، وجعل منه قراءة الجحدري: «بل كذبوا بالحق لِما جاءهم» أي: عندما جاءهم.

ومثال «من»: قولهم: «سمعت له صراخا» أي: منه.

و«عن»: وهي الجارة اسم من غاب حقيقة أو حكما عن قول قائل يتعلق به، نحو: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيْهِ ﴾ [الأحقاف: ١١] أي: عن الذين آمنوا، وإلا لقيل: ما سبقتمونا، ولم يخصه بعضهم بها بعد القول، ومثله تقول العرب: «لقيته كفه لكفه» أي: عن كفه؛ لأنهم قالوا: «لقيته عن كفه»، والمعنى واحد.

واعلم أن مجيئها لهذه المعاني مذهب كوفي، وأما حذاق البصريين فهي عندهم على بابها، ثم يضمنون الفعل ما يصلح معها، ويرون التجوز في الفعل أسهل من الحرف.

(١) أخرجه البخاري (١٩٠٩) ومسلم (١٠٨١) من حديث أبي هريرة.

(ص):

التاسع عشر: (لولا)

حرف معناه في الجملة الاسمية: امتناع جوابه لوجود شرطه.

(ش):

نحو «لولا زيد لأكرمتك»، أي: لولا زيد موجود، ولا يرد قوله عليه الصلاة والسلام: «**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم**»[(١)]، فإن التقدير: لولا مخافة أن أشق لأمرتهم أمر إيجاب، وإلا انعكس المعنى، إذ الممتنع المشقة، والموجود الأمر.

(ص):

وفي المضارعة: التحضيض.

(ش):

نحو: ﴿لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ ٱللَّهَ﴾ [النمل: ٤٦].

---

(١) أخرجه البخاري (٨٨٧) ومسلم (٢٥٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة»، وأخرج البخاري (٥٧١) من حديث عطاء عن ابن عباس قال: «أعتم رسول الله ﷺ ليلةً بالعشاء، حتى رقد الناس واستيقظوا، ورقدوا واستيقظوا، فقام عمر بن الخطاب فقال: الصلاة، - قال عطاء: قال ابن عباس: - فخرج نبي الله ﷺ، كأني أنظر إليه الآن، يقطر رأسه ماء، واضعا يده على رأسه، فقال: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن يصلوها هكذا».

والتحضيض: طلب بِحَثّ، وكذا العرض، وهو الطلب بلين، نحو: ﴿لَوْلَآ أَخَّرْتَنِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ قَرِيبٖ﴾ [النساء: ٧٧ والمنافقون: ١٠]، وكأن المصنف استغنى عنه بالتحضيض؛ لأنه يفهم من باب أولى، و«أخرتني» معناه الاستقبال.

(ص):

وفي الماضية: التوبيخ.

(ش):

نحو: ﴿لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾ [النور: ١٣]، ﴿وَلَوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم﴾ [النور: ١٦].

(ص):

قيل: وترد للنفي(١).

(ش):

بمنزلة «لم»، [قاله(٢)] الهروي في «**الأُزهِيَّة**» (١٦٩) وجعل منه: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ﴾ [يونس: ٩٨]، والجمهور: أنها للتوبيخ، أي: فهلا كانت قرية واحدة من القرى المهلكة تابت عند الكفر قبل مجيء العذاب فنفعها ذلك(٣).

(١) كذا في ٤، وفي ١ و ٢: «وقيل: وترد للنفي»، وفي ٣: «وقيل: ترد للنفي».

(٢) كلمة «قاله» هو الصواب في هذا الموطن من جهة المعنى، والظاهر أنها كذلك كان في أصل ٢، ثم مسح ليصير «قال»، وكذلك هي في ١ و ٣ و ٤، والتصحيح من مراجعة «الأزهيَّة في علم الحروف» للهروي (١٦٩) و«مغني اللبيب» لابن هشام (٤٥٨/٣) وعنه نقل الشارح، و«الغيث الهامع» للعراقي.

(٣) انظر «مغني اللبيب» لابن هشام (٤٥٨/٣).

(ص):

العشرون: (لو)

حرف شرط للماضي[١].

(ش):

أي: وإن دخلت على المضارع فإنها تصرفه للمضي، والقصد أنها إنما تفيد الشرط في الماضي، وبهذا فارقت[٢] «إنْ» الشرطية، فإنها تصرف الماضي إلى الاستقبال.

وما صرح به المصنف هو قول ابن مالك والزمخشري وغيرهما[٣]، وأبى قوم تسميتها حرف شرط؛ لأن حقيقة الشرط إنما تكون في الاستقبال، و«لو» إنما هي للتعليق في الماضي، فليست من أدوات الشرط، وقيل: إن النزاع لفظي، فإن أريد بالشرط

---

(١) كذا في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤، وقد صرح في «منع الموانع» (١٤٣) بأنه لم يقل كلمة «حرف» هنا، قال: «لأن كلام سيبويه الذي حكيناه بعد تضمن كونها حرفًا، فلو قلنا: (حرف شرط)، ثم قلنا: (وقال سيبويه: حرف...) إلى آخره.. لكررنا لفظ «الحرف» بلا فائدة، ولو بدأنا بلفظ الحرف مع مراعاة عدم التكرار لأسقطناه من كلام سيبويه، ولم نكن قد حكيناه بلفظه، مع أن كونها حرفاً من الواضحات».

(٢) في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤: «فارق»، والمثبت استحسان مني.

(٣) انظر «المفصل» (٣٢٠) و«شرح الكافية الشافية» (١٦٢٨) و«شرح التسهيل» (٩٣/٤).

الربط المعنوي الحكمي فلا شك أنها شرط، وإن أريد به ما يعمل في الجزئين فلا.

(ص):

وتَقِلّ للمستقبل.

(ش):

أي: قد ترد بمعنى «إنْ» الشرطية يليها المستقبل، وتصرف الماضي إلى الاستقبال، كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧]، وقوله: ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُواْ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَٰفًا خَافُواْ عَلَيْهِمْ﴾ [النساء: ٩]، كذا قاله جماعة.

وخطأهم ابن الحاج[١] في «**نقده على المقرب**» قال: والقاطع بذلك أنك لا تقول: «لو يقوم زيد فعمرو منطلق» [كما تقول: «إن لا يقم زيد فعمرو منطلق»[٢]].

وقال بدر الدين بن مالك[٣]: «عندي أنها لا تكون لغير الشرط في الماضي، ولا حجة فيما تمسكوا به؛ لصحة حمله على المضي».

---

(١) كذا في ١ و ٢ و ٤، وهو الصواب كما يدل له إيراد ابن هشام في «مغني اللبيب» (٣/٣٩١) وعنه ينقل الشارح، وفي ٣: «ابن الحاجب».

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٤، وسقط من ٣.

(٣) «شرح الألفية» لابن الناظم (٥٠٥).

(ص):

قال سيبويه: «حرف لما كان سيقع لوقوع غيره»، وقال غيره: «حرف امتناع لامتناع»، وقال الشلوبين: «لمجرد الربط»، والصحيح وفاقا للشيخ الإمام: امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه، ثم ينتفي التالي إن ناسب ولم يخلف المقدم غيره، كـ ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، لا إن خلفه غيره[1]، كقولك: «لو كان إنسانا لكان حيوانا»، [ويثبت إن لم يناسب أو ناسب بالأولى[2]]؛ كـ«لو لم يخف لم يعص»، أو بالمساواة؛ كـ«لو لم تكن ربيبتي[3] لما حلت للرضاع»، أو الأدون؛ كقولك: «لو انتفت أخوة النسب لما حلت للرضاع».

(ش):

حاصله أن في «لو» أربع مقالات:

أحدها: قول سيبويه حرف لما كان سيقع لوقوع غيره[4]، ومعناه كما قال البدر ابن مالك[5]: «أنها تقتضي فعلا ماضيا كان

(١) كلمة «غيره» في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤، وليست في «الغيث» ولا «شرح المحلي» ولا «منع الموانع» (١٤٢).

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ١ و ٢ و ٣، وفي ٤ و«منع الموانع» (١٤٢) ومخطوطة «الغيث»: «ويثبت إن لم يناف وناسب بالأولى»، ولعله الأولى.

(٣) كذا في ٢ و ٤، وفي ١ و ٣: «ربيبةً».

(٤) انظر «الكتاب» (٤/ ٢٢٤).

(٥) انظر تتمة البدر ابن مالك لوالده في «شرح التسهيل» (٤/ ٩٥).

يتوقع ثبوته لثبوت غيره، والمتوقع غير واقع، فكأنه قال: «لو» حرف تقتضي فعلا امتنع لامتناع ما كان يثبت لثبوته».

والثاني: حرف امتناع لامتناع، أي: يدل على امتناع الثاني لامتناع الأول، فإذا قلت: «لو جئتني أكرمتك» أفاد أنه ما حصل المجيء ولا الإكرام، وهي عبارة الأكثرين، لا سيما المعربين.

وظاهرها غير صحيح؛ لأنها تقتضي كون جواب «لو» ممتنعا غير ثابت دائما، وذلك غير لازم؛ لأن جوابها قد يكون ثابتا في بعض المواضع، كقولك لطائر: «لو كان هذا إنسانا لكان حيوانا»، فإنسانيته محكوم بامتناعها وحيوانيته ثابتة، وكذا قول عمر في صهيب: «لو لم يخف الله لم يعصه»[1]، فعدم المعصية محكوم بثبوته؛ لأنه إذا كان

---

(١) من الأحاديث المشتهرة على ألسنة النحاة والأصوليين، وينقلونه عن النبي ﷺ تارة، وعن عمر رضي الله عنه تارات، وقد حكم عليه كثير من علماء الحديث بالوضع، منهم ابن كثير والعراقي والسيوطي وملا علي القاري وغيرهم، وقال البهاء السبكي أخو المصنف في «عروس الأفراح شرح تلخيص المفتاح» (١/٣٤٦-٣٤٧): «لم أر هذا الكلام في شيء من كتب الحديث، لا مرفوعا، ولا موقوفا، لا عن النبي، ولا عن عمر، مع شدة الفحص عنه».
وقال العراقي: «لا أعلم لهذا الكلام إسنادا، ويغني عنه ما رواه أبو نعيم في «الحلية» (١/١٧٧) أن النبي ﷺ قال في سالم مولى أبي حذيفة: «إنه شديد الحب لله لو كان لا يخاف الله ما عصاه»، أي: لانتفاء المعصية سببين: المحبة والخوف، فلو انتفى الخوف لم توجد المعصية لوجود السبب الآخر لانتفائها، وهو المحبة».
قلت: لكن هذا الحديث أيضًا ليس بأحسن حالا من الذي قبله، آفته الجراح بن منهال في سنده، وهو متروك منكر الحديث، وقد حكم الألباني في «سلسلة الأحاديث الضعيفة» على هذا الحديث بالوضع، والله أعلم.

ثابتا على تقدير عدم الخوف فالحكم بثبوته مع تقدير ثبوت الخوف أولى، وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ﴾ الآية [لقمان: ٢٧]، فعدم النفاد ثابت على تقدير كون ما في الأرض من الشجر أقلاما (والبحر وسبعة أمثاله مدادا[١])، فثبوت [عدم[٢]] النفاد على تقدير عدم ذلك أولى، وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ﴾ يقتضي أنه ما علم فيهم خيرا وما أسمعهم، ثم قوله: ﴿وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا﴾ [الأنفال: ٢٣] فيكون معناه أنه ما أسمعهم وأنهم ما تولوا، ولكن عدم التولي خير من الخيرات، فأول الكلام يقتضي نفي الخير، وآخره يقتضي حصوله، وهما متنافيان.

ولهذا الإشكال صار قوم إلى المذهبين الآتيين:

والثالث: قول الشلوبين أنها لمجرد الربط؛ أي: إنها تدل على التعليق في الماضي كما دلت «إنْ» على التعليق في المستقبل، ولا تدل على امتناع الشرط ولا امتناع الجواب، وتابعه ابن هشام الخضراوي، وهو ضعيف، بل جحد للضروريات، فإن كل من سمع: «لو فعل» فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد، ولهذا جاز استدراكه فتقول: «لو جاءني أكرمته لكنه لم يجئ».

(١) ما بين القوسين كذا في ٤، وفي ١ و٢ و٣: «مداده البحر وسبعة أمثاله»، وهكذا هو في «شرح التسهيل» (٤/ ٩٥) إلا أن فيه: «مدادها»، وهو الصواب.

(٢) كلمة «عدم» من المطبوع، وليست في النسخ ١ و ٣ و ٢ و ٤، وإنما بهامش ٢: «لعله: عدم».

الرابع: أنها تقتضي امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه، وحكاه المصنف عن والده[١]، وهذه العبارة وقعت في بعض نسخ «التسهيل»[٢]، وانتقدت بأنها لا تفيد أن اقتضاءها للامتناع في الماضي، فلو قال: «تقتضي في الماضي امتناع ما يليه» كان أوضح.

وحاصله أنها تدل على أمرين: أحدهما: امتناع شرطها، والآخر: كونه مستلزما لجوابها، ولا يدل على امتناع الجواب في نفس الأمر ولا ثبوته، فإذا قلت: «لو قام زيد لقام عمرو».. فقيام زيد محكوم بانتفائه فيما مضى، وبكونه مستلزما ثبوته لثبوت قيام عمرو، وهل لعمرو قيام آخر غير اللازم عن قيام زيد أو ليس له؟ لا تعرض في الكلام لذلك، ولكن الأكثر كون الأول والثاني غير واقعين.

وقوله: «**ثم ينتفي التالي**[٣]» أي: وأما الثاني..

فإما أن يكون الترتيب بينه وبين الأول مناسبا أو لا، فإن كان مناسبا.. نظر؛ **إن لم يخلف الأوَّل**[٤] غيره فالثاني منتف في هذه

---

(١) ذكره المصنف في «منع الموانع» (١٥٠) عن والده في كتابيه: «كشف القناع عن "لو" للامتناع» و«النوادر الهمدانية».

(٢) انظر «شرح التسهيل» (٤/٩٣).

(٣) كذا في ١ و ٣، وفي ٢ و ٤: «الثاني»، ولم أثبته لاتفاق جميع النسخ على «التالي» حيث أورد المتن.

(٤) كذا في ١ و ٢ و ٤، وفي ٣: «المقدم»، ولذلك استبدلت بلفظة «الثاني» في هذه النسخة «التالي» في بعض مواردها.

الصورة، نحو: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقولك: «لو جئتني لأكرمتك»، لكن المقصود الأعظم في المثال الأول: نفي الشرط ردا على من ادعاه، وفي الثاني: أن الموجب لانتفاء الثاني هو الأول لا غير، وإن كان للأول عند انتفائه شيء آخر يخلفه مما يقتضي وجود الثاني، نحو «لو كان إنسانا لكان حيوانا»، فإنه عند انتفاء الإنسانية قد يخلفها غيرها مما يقتضي وجود الحيوانية.

وإن لم يكن الترتيب بين الأول والثاني مناسبا لم يدل على انتفاء الثاني، بل على وجوده من باب أولى، نحو: «نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه»، فإن المعصية منتفية عند عدم الخوف، فعند الخوف أولى.

ثم جعل المصنف للمناسب مراتب[1]:

أحدها: أن يكون بالأولى، كـ«لو لم يخف لم يعص».

ثانيها: بالمساواة، أي: تكون مناسبة التالي مساوية لمناسبة المقدم، كقوله ﷺ في بنت أم سلمة: «**إنها لو لم تكن ربيبتي في حجري ما حلت لي، إنها لابنة أخي من الرضاعة**»[2]، فإن حلها

(١) قال المصنف في «منع الموانع» (١٥٣): «وهذه المراتب لم أر من ذكرها غيري، لكنها مساق كلام الشيخ الإمام، فلذلك ذكرتها في أثناء كلامه».

(٢) أخرجه البخاري (٥٣٧٢) ومسلم (١٤٤٩) من حديث أم حبيبة بنت أبي سفيان رضي الله عنها.

له عليه الصلاة والسلام منتف من وجهين: كونها ربيبته، وكونها ابنة أخيه من الرضاعة.

ثالثها: أن تكون مناسبة ذلك دون مناسبة المقدم، فيلحق به أيضا للاشتراك في المعنى، كقولك في أختك من النسب والرضاع: «لو انتفت أخوة النسب لما كانت حلالا؛ لأنها أخت من الرضاعة»، فتحريم أخت الرضاعة دون تحريم أخت النسب، ولكنها علة مقتضية للتحريم كاقتضاء النسب، ولو انتفت أقوى العلتين لاستقلت الضعيفة بالتعليل، إذ كانت في نفسها صالحة له.

وإنما قال المصنف: «**كقولك**»؛ لأنه لا وجود له في كلام الشارع ولا العرب، وكذا قوله: «**لو كان إنسانا لكان حيوانا**»، بخلاف الأمثلة الباقية[1].

وحاصل الخلاف في إفادتها الامتناع أقوال:

أحدها: لا تفيده أبدا، وهو قول الشلوبين.

والثاني[: تفيد امتناع الشرط وامتناع الجواب جميعا، وهو قول المعربين.

والثالث[2]]: تفيد امتناع الشرط خاصة، ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته، ولكنه إن كان مساويا للشرط في

(١) «منع الموانع» (١٥٤).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من ٤، وهو في ١ و ٢ و ٣، ثم إن كلمة «المعربين» كذا في ١ و ٢، وفي ٣: «البصريين».

العموم، نحو «لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا».. لزم انتفاؤه؛ لأنه يلزم من انتفاء السبب المساوي انتفاء مسببه، وإن كان أعم نحو «لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا».. فلا يلزم [انتفاؤه، وإنما يلزم[1]] انتفاء القدر المساوي فيه للشرط، وعزاه بعض الأئمة للمحققين، وهو ظاهر عبارة سيبويه، فإن قوله: «لما كان سيقع» دليل على أنه لم يقع، وهذا تصريح بأنها دالة على امتناع شرطها.

وقد اعتنى بدر الدين بن مالك بكلام المعربين ورده لكلام سيبويه وقال[2]: «إنه يستقيم على وجهين:

الأول: أن يكون المراد أن جواب «لو» ممتنع لامتناع الشرط غير ثابت لثبوت غيره، بناء منهم على مفهوم الشرط في حكم اللغة، لا في حكم العقل.

والثاني: أن يكون المراد أن جواب «لو» امتنع لامتناع شرطه، وقد يكون ثابتا لثبوت غيره؛ لأنها إذا كانت تقتضي نفي تاليها واستلزامه لتاليه.. فقد دلت على امتناع الثاني لامتناع الأول؛ لأنه متى انتفى شيء انتفى مساويه في اللزوم، مع احتمال أن يكون ثابتا لثبوت أمر آخر، فإذا قلت: «لو كانت الشمس طالعة كان الضوء

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٤، وسقط من ٣.

(٢) انظر تتمة البدر ابن مالك لوالده في «شرح التسهيل» (٤/ ٩٥-٩٦).

موجودا».. فلا بد من انتفاء القدر المساوي فيه للشرط، فصح إذن أن يقال: «لو» حرف يدل على امتناع الثاني لامتناع الأول»(١).

(١) قال المصنف رحمه الله في «منع الموانع» (١٥٥-١٦٨): «واعلم أنا كتبنا هذا ونحن نوافق الوالد إذ ذاك على ما رآه، ولذلك عبرنا عنه بلفظ «الصحيح»، وأما الذي أراه الآن وأدعي ارتداد عبارة سيبويه إليه وإطباق كلام العرب عليه فهو قول المعربين، وقول الوالد: «إنه منقوض بما لا قبل به» مما لا يظهر لي، وللشيخ الإمام رحمه الله الباع الواسع في مضائق الفهوم، والتحقيقات الباهرة إذا تحاجت الخصوم، ولكنا هنا نحيد عنه، فإن كان خطأ فمنا ومن الشيطان، وإن كان صواباً فمن الله وببركته رحمه الله، فأقول:
مدلول (لو) الشرطية: امتناع التالي لامتناع المقدم مطلقاً، وهذا هو مفهوم من قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ ﴾ [السجدة: ١٣]، فالمعنى والله أعلم: ولكن حق القول فلم أشأ، أو: لم أشأ فحق القول، ﴿وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ ﴾ [الأنفال: ٤٣]، أي: فلم يريكموهم كذلك، ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ ﴾ [الأعراف: ١٧٦]، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَٰكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ ﴾ [المائدة: ٤٨]، ﴿ وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴾ [المائدة: ٨١]، ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ ﴾ [الأنعام: ١١١]، ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ [الأعراف: ٩٦]، ﴿وَلَوْ تَوَاعَدتُّمْ لَاخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ ۙ وَلَٰكِن لِّيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا ﴾ [الأنفال: ٤٩]، ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ﴾ [الأنفال: ٦٣]، ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّاتَّبَعُوكَ وَلَٰكِن بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ ﴾ [التوبة: ٤٢]، ﴿وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ

لَأَعَدُّواْ لَهُۥ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمۡ ﴾ [التوبة: ٤٦]، ﴿ وَلَوۡ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلۡمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيۡهَا مِن دَآبَّةٖ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمۡ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى ﴾ [النحل: ٦١]، ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ ﴾ [النحل: ٩٣]، ﴿وَلَوۡ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُواْ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهۡرِهَا مِن دَآبَّةٖ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمۡ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى ﴾ [فاطر: ٤٥]، وغير ذلك من الآيات.

وفي الحديث: «لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً، ولكن أخي وصاحبي»، وفي رواية: «ولكن أخوة الإسلام»، «لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال دماء قوم وأموالهم، لكن البينة على المدعي واليمين على من أنكر».

وقول الشاعر:

ولـــو أن مـــا أســـعى لأدنى معيشة
كـفـاني ولـم أطـلـب قليل مـن المـال
ولـكـنـمـا أســـعى لمـجـد مـؤثـل
وقـــد يـــدرك المـجـد المـؤثـل أمـثـالي

وقال آخر:

فلو كان حمـد يُخلد النـاس لـم تمت
ولـكـن حمـد النـاس لـيس بمخلد

وقال آخر:

فـلـو كان مـــولاي امـــرءاً هـــو غـيره
لـفـرج كـربي أو لأنـظـرني غـدي
ولـكـن مـــولاي امـــرؤ هـــو خانقي
على الشكر والتسآل أو أنـا مفتدي

وقال الحماسي:

لـو كنت مـن مـازن لـم تستبح إبلي
بنو اللقيطة مـن ذهـل ابـن شيبانا
لكن قـومي وإن كانـوا ذوي عدد
ليسوا مـن الـشر في شيء وإن هانا

وقال آخر:

رأيـن فـتى لا صـيـد وحـشي يهمه
فلو صافحت إنـساً لصافحنه معا
ولـكـن أربـاب المـخـاض يشفهم
إذا افـتـقـروه واحـداً أو مشيعاً

وقال آخر:

ولـو خـفـت أني إن كففت تحيتي
تـنـكـب عـني رمـت أن يتنكبا
ولـكـن إذا مـا حـل كـره فسامحت
بـه الـنـفـس يـومـاً كان للكره أذهبا

فهذه الأماكن وأمثاله صريحة في أنها للامتناع، لأنها عقبت بحرف الاستدراك، داخلاً على فعل الشرط، منفيا لفظا أو معنى، فهي بمنزلة: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، فإذا كانت دالة على الامتناع ويصح تعقبها بحرف الاستدراك دلَّ على أن ذلك عام في جميع مواردها، وإلاَّ يلزم الاشتراك، وعدم صحة تعقبها بالاستدراك، وذلك هو ظاهر أو صريح كلام سيبويه، فلم يخرج عنه.

وقول الشيخ الإمام: «إن ذلك ينتقض لما لا قبل به» نقول عليه: لا نراه منتقضاً

بشيء، وقوله: «قال الله تعالى: ﴿لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ الآية [المائدة: ٣٦ والرعد: ١٨]، وقال عمر: (لو لم يخف الله...) الأثر، وقال النبي ﷺ: «لو لم تكن ربيبتي في حجري لما حلت لي»، قلت: يمكن رد ذلك كله إلى الامتناع، ونحن نوضح لك هذا قائلين:

إذا قلنا: «امتنع طلوع الشمس لوجود الليل» فليس معناه انتفاء طلوع الشمس رأساً، بل انتفاؤه لوجود الليل، وفرق بين انتفائه لذلك، وانتفائه المطلق؛ فإن الأول أخص من الثاني، ولا يلزم من ارتفاع الخاص ارتفاع العام، فإذا قلنا: (لو) حرف امتناع لامتناع كان المعني به: أن التالي يمتنع امتناعاً مضافاً إلى امتناع المقدم، وليس المعني به أنه يمتنع مطلقاً.

وإذا قلت في من قيل لك: «انتقض وضوءه لأنه مس من ذكره»: لم ينتقض لأنه مس، فإنه لم يمس، ولكن لناقض آخر غير المس.. صح، وكذلك لك أن تقول: لم ينتقض، لأنه لم يمس، كل هذا كلام صحيح، وإن كان وضوءه منتقضاً عندك بناقض آخر، فإن حاصل كلامك أن الانتقاض بالنسبة إلى المس لم يحصل، ولا يلزم من ذلك انتفاء أصل الانتقاض.

وإنما يلزم مطلق الامتناع في (لو) الشرطية لو قلنا: إن مقتضاه الامتناع مطلقاً، ونحن لم نقل ذلك، وإنما قلنا: يقتضي امتناعاً منكَّراً لامتناع منكرٍ، فالنفي خاص لا عام.

وأنت إذا نظرت ما حررناه في منع التعليل بعلتين في «شرح المختصر» و«التعليقة» وغيرهما من كتبنا ظهر لك هذا ظهورًا قويًا.

إذا عرفت هذا فنقول: قد يؤتى بـ(لو) مسلطة على ما يحسب العقل كونه إذا وجد مقتضيا لوجود شيء آخر مراداً بها أن ذلك لا يلزم تحقيقاً؛ لاستحالة وجود ذلك الشيء الآخر الذي ظن أنه يوجد عند وجود ما يحسبه العقل مقتضياً، كما تقول لعابد الشمس: «لو عبدتها ألف سنة ما أغنت عنك من الله شيئاً»، فإن مرادك أن عبادتها لا تغني، وفي الحقيقة: الازدياد من عبادتها ازدياد من عدم الإغناء، ولكن لما كان الكلام خطاباً لمن يعتقدها مغنية حسن إخراجه في هذا القالب.

وكذلك تقول للسائل، إذا أحكمت أمر منعه: «لو تضرعت إلي بألف شفيع

ما قضيت لك سؤالاً»، ولذلك إذا جاء بصيغة (إن) الشرطية لم يكن له مفهوم عند المعترفين بمفهوم الشرط، كما في قوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]؛ لأن المراد قطع الإياس، فإن الإتيان بصيغة (لو) فيما ضربناه مثلاً لتحقيق الامتناع لا للمقابلة.

إذا فهمت هذا جئنا بك إلى ما أوردوه نقضاً، وقولهم: «يلزم نفاد الكلمات عند انتفاء كون ما في الأرض من شجرة أقلاماً وهو الواقع فيلزم النفاد، وهو مستحيل» جوابه: أن عدم النفاد إنما يلزم انتفاؤه لو كان المقدم مما لا يتصور العقل أنه مقتض للانتفاء، أما إذا كان مما قد يتصوره العقل مقتضياً.. فأن لا يلزم عند انتفائه أولى وأحرى، وهذا لأن الحكم إذا كان لا يوجد مع وجود المقتضي فأن لا يوجد عند انتفائه أولى، فمعنى (لو) في الآية: أنه لو وجد المقتضي لما وجد الحكم، لكن لم يوجد فكيف يوجد؟، وليس المعنى: لكن لم يوجد فوجد؛ لامتناع وجود الحكم بلا مقتضى.

فالحاصل أن ثَمَّ أمرين:

أحدهما: امتناع الحكم لامتناع المقتضي، وهو مقرر في بدائه العقول.

وثانيهما: وجوده عند وجوده، وهو الذي أتت (لو) للتنبيه على انتفائه مبالغة في الامتناع، فلولا تمكنها في الدلالة على الامتناع مطلقاً لما أتي بها، فمن زعم أنها والحالة هذه لا تدل عليه فقد عكس ما تقصده العرب بها، فإنها إنما تأتي بـ(لو) هنا للمبالغة في الدلالة على الانتفاء، لما لـ(لو) من التمكن في الامتناع.

وأنت إذا فهمت ما ألقيته إليك في الآية من المعنى نقلته إلى الأثر وغيره، فتقول: لو لم يخف صهيب لم يعص؛ لما عنده من إجلال الله تعالى المانع له من وقوع المعصية، فكيف إذا خاف؟، فإنه إذا خاف يجتمع مانعان: الإجلال والخشية، وإذا لم يخف يكون المانع واحداً وهو الإجلال، فالمعصية منتفية على التقديرين، وجيء بلو تنبيهاً على الامتناع بالطريقة التي قدمناها، لا على مطلق الامتناع.

وقد كان يمكن رد كلام الشيخ الإمام ومن معه إليها لولا تصريحهم بأنها تدل على خلاف الامتناع في مثل ما ذكرناه».

قال المصنف: «ثم اعلم أن ما قلناه في الآية الكريمة والأثر لا ندعي أنه ظاهر

(ص):

وترد: للتمني.

(ش):

نحو: ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً﴾ [الشعراء: ١٠٢] أي: فليت لنا، ولهذا نصب ﴿فَنَكُونَ﴾ في جوابها كما انتصب {فأفوز} في جواب «ليت» في قوله تعالى: ﴿يَٰلَيْتَنِي كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ﴾ [النساء: ٧٣].

وهل هي الامتناعية أشربت معنى التمني[1]، [أو قسم برأسه فلا يجاب بجواب الامتناعية[2]، أو أنها المصدرية أغنت عن التمني[3]] لكونها لا تقع غالبا إلا بعد مفهم تمن؟، ثلاثة أقوال.

وإلى الأخير صار ابن مالك، وغلّط الزمخشري في عدها حرف تمن؛ لمجيئها مع فعل التمني في قوله: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ﴾ [القلم: ٩]، فلو كانت للتمني لما جمع بينهما كما لا يجمع بين «ليت» وفعل تمن[4].

وهذا مردود؛ فإنه في حالة دخول فعل التمني عليها لا تكون

كل الظهور، وإنما نقول إنه محتمل يمكن معه جريان (لو) على أسلوب واحد، فلم يعدل عنه؟، وإذا كان الشيخ الإمام يدعي أن جحد فهم الامتناع منها جحد للضروريات فلم ينفيه في هذه الأماكن؟، هذا تمام تقرير ما قلناه في (لو) مع هذه الزيادة التي زدناها هنا من قبلنا على «جمع الجوامع»».

(١) نقله المرادي في «الجنى الداني» (٢٨٩) وصححه.

(٢) نقله المرادي في «الجنى الداني» (٢٨٩) عن ابن الضائع وابن هشام الخضراوي.

(٣) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٤ و«الغيث»، وسقط من ٣.

(٤) انظر «شرح التسهيل» لابن مالك (١/ ٢٣٠).

حرف تمن، بل مجردة عنه، فمراد الزمخشري وغيره ممن أثبتها للتمني حيث لم تل فعل تمن.

(ص):

والعرض، والتحضيض.

(ش):

فالأول: «لو تنزل عندنا فتصيب خيرا»، **والثاني:** «لو فعلت كذا يا هذا» بمعنى: افعل، والفرق بينهما: أن العرض طلب بلين، والتحضيض طلب بحثّ، وقل من ذكر التحضيض [من النحويين(١)]، وقد ذكره العكبراوي في «**الشامل**» ومثله بما ذكرناه، قال: وأكثر ما تجيء مع «ما».

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٤، وسقط من ٣.

(ص):

والتقليل، نحو «ولو بظلف محرق».

(ش):

أثبته ابن هشام [اللخمي[(١)]] وابن السمعاني في «**القواطع**» (١١٩/١)، والحق أنه مستفاد مما بعدها لا من الصيغة، و«الظلف» بالكسر للبقر والغنم كالحافر للفرس، وإنما لم يمثل المصنف بقوله: «**اتقوا النار ولو بشق تمرة**»[(٢)]، «**التمس ولو خاتما من حديد**»[(٣)]، مع أنهما أصح مما ذكره[(٤)]؛ لإفادته النهاية في التقليل بخلاف التمرة والخاتم[(٥)].

---

(١) في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤: «الخضراوي»، والتصحيح من «مغني اللبيب» (٤١٤/٣)، وهو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن هشام بن إبراهيم بن خلف اللخمي النحوي المتوفى سنة (٥٦٠ هـ).

(٢) أخرجه البخاري (١٤١٧) ومسلم (١٠١٦) من حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري (٥١٣٥) ومسلم (١٤٢٥) من حديث سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه.

(٤) أخرجه النسائي (٨١/٥) من حديث مالك، عن زيد بن أسلم عن ابن بجيد الأنصاري عن جدته أن رسول الله ﷺ قال: «ردوا السائل ولو بظلف محرق»، وصححه الألباني.

(٥) قال المصنف رحمه الله في «منع الموانع» (١٧٠): «وخصصنا هذه الصورة بالتمثيل؛ لقلة من ذكرها، وكثرة استعمال الفقهاء والأصوليين لـ(لو) في هذا المعنى، و«جمع الجوامع» نفسه مشحون باستعمالها لذلك، وكذلك «الحاوي الصغير» وغيره من المختصرات».

(ص):

الحادي والعشرون: (لَنْ)

حرف نفي ونصب واستقبال، ولا تفيد تأكيد النفي ولا تأبيده خلافا لما زعمه.

(ش):

«لن» تنصب المضارع وتخلصه للاستقبال، نحو: «لن يقوم زيد»، وهي تفيد مطلق النفي.

وزعم الزمخشري في «**الكشاف**» (**٣٨٥**) أنها تفيد تأكيد النفي، وفي «**الأنموذج**» (**٣٢**) تأبيده.

قال ابن مالك[١]: «وحمله على ذلك اعتقاده أن الله لا يرى، وهو اعتقاد باطل».

وقال ابن عصفور: «ما ذهب إليه دعوى لا دليل عليها، بل قد يكون النفي بـ«لا» آكد من النفي بـ«لن»؛ لأن المنفي بـ«لا» قد يكون جوابا للقسم، والمنفي بـ«لن» لا يكون جوابا له، ونفي الفعل إذا أقسم عليه آكد».

وردّه غيرُه بأنها لو كانت للتأبيد لم يقيد منفيها باليوم في قوله تعالى: ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦]، ولكان ذكر

(١) «شرح التسهيل» (٤/ ١٤) و«شرح الكافية الشافية» (٣/ ١٥٣١).

الأبد في قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥] تكرارا، والأصل عدمه، وبقوله تعالى: ﴿لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَٰكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ﴾ [طه: ٩١]، ولو كانت للتأبيد لما صح أن يوقت.

قلت: ووافق الزمخشري في الثاني ابن عطية، واقتضى كلامه أنها موضوعة في اللغة لذلك، حتى قال[1]: «ولو بقينا على هذا النفي بمجرده لتضمن أن موسى لا يراه أبدا ولا في الآخرة، لكن ورد من جهة أخرى في الحديث المتواتر أن أهل الجنة يرونه».

قلت: ويحتمل أن يكون مراده أن نفي المستقبل بعدها يعم جميع الأزمنة المستقبلة من جهة أن الفعل نكرة، والنكرة في سياق النفي تعم.

ووافق الزمخشري في الأول جماعة، منهم ابن الخباز في «**شرح الإيضاح**» فقال: «لن» لنفي المضارع على جهة التأكيد، ونفيه أبلغ من نفي «لا»، ألا ترى أنه يستعمل في المواضع التي يستمر عدم الاتصال فيها، كقوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] لأن[2] لا يراه في الدنيا، وقوله: ﴿وَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ﴾ [الحج: ٤٧] لأن خلف الوعد على الله محال.

---

(١) «المحرر الوجيز» (٤/ ٤٠).

(٢) كذا في ١ و ٤، وفي ٢: «لئن»، وفي ٣: «ليس».

ومنهم صاحب «**التبيان**» فقال[١]: «إن «لن» لنفي المظنون حصوله، و«لا» لنفي المشكوك فيه، فـ«لن» آكد، وإن «لن» تنفي ما قرب، و«لا» يمتد معنى النفي فيها كما يمتد في «ما»؛ لأن ما آخره ألف يمتد معه الصوت بخلاف ما آخره نون».

وقد رد عليه ابن عميرة في «**التنبيهات**» (١٠٥) هذا الكلام.

وقيل: إن السهيلي ذكره في «**نتائج الفكر**» (١٠٠-١٠١).

(ص):

وترد للدعاء وفاقا لابن عصفور.

(ش):

أي: كما أن «لا» كذلك، حكاه ابن السراج عن قوم وخرج عليه قوله تعالى: ﴿فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ﴾ [القصص: ١٧][٢].

والصحيح عند ابن مالك وغيره أنه لم يستعمل في الدعاء من حروف النفي إلا «لا» خاصة، ولا حجة فيما استدلوا به؛ لاحتمال أن يكون خبرا، ولأن الدعاء لا يكون للمتكلم[٣].

واعلم أن عبارة «**التسهيل**»: «ولا يكون الفعل معها دعاء خلافا لبعضهم»، وبه يظهر أن تعبير المصنف منتقد.

---

(١) انظر «التبيان في علم البيان» لابن الزملكاني (٨٤-٨٦).

(٢) انظر «الأصول في النحو» لابن السراج (٢/ ١٧١).

(٣) انظر «شرح التسهيل» لابن مالك (٤/ ١٤).

(ص):

الثاني والعشرون: (ما)

ترد اسمية وحرفية، موصولة، ونكرة موصوفة، وللتعجب، واستفهامية، وشرطية زمانية وغير زمانية.

(ش):

ترد «ما» اسما وحرفا، فالاسمية هي التي لها وحدها موضع من الإعراب، والحرفية بخلاف ذلك.

وللاسمية موارد:

أحدها: أن تكون موصولة، وهي ما يصلح في موضعها «الذي»، نحو «يعجبني ما عندك»، ونحو ﴿ مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ ﴾ [النحل: ٩٦].

ثانيها: نكرة موصوفة، وتقدر بشيء، نحو «مررت بما معجِب لك» أي: بشيء، وأنشد سيبويه[1]:

ربما تكره النفوس من الأمر
له فرجة كحل العقال

أي: رب شيء، و«تكره النفوس» صفة له، والعائد محذوف؛ أي: تكرهه، وإنما لم يجعلها منفية[2] لأن تلك حرف فلا يعود عليها ضمير.

(١) انظر «الكتاب» (٢/١٠٨-١٠٩)، ونقله عن أمية بن أبي الصلت.

(٢) كذا في ٢، وفي ١ و ٣ و ٤: «منهية».

ثالثها: تعجبية، نحو «ما أحسن زيدا» أي: شيء، والفعل بعدها في موضع خبرها، وكأنه قيل: «شيء أحسن زيدا»، أي: صيره حسنا عندي، وجاز الابتداء بالنكرة لمكان التعجب، كما جاز في قولهم: «عجب لزيد»، وهذا على مذهب سيبويه.

وقال الأخفش: موصولة، والفعل بعدها صلة لها، والخبر محذوف لازم الحذف، وحمله على ذلك اعتقاده أنه لم توجد «ما» نكرة غير موصوفة إلا في شرط أو استفهام، وهو باطل، بدليل قولهم: «غسلته غسلا نِعِمّا»، ومما يفسد قوله أن التعجب إنما يكون من شيء خفي السبب.

واعلم أن هذه ليست قسيما للنكرة كما يوهمه كلام المصنف، بل النكرة قسمان: ناقصة وهي الموصوفة، وتامة وهي التعجبية، نحو «ما أحسن زيدا»، أي: شيء حسَّن زيدا.

رابعها: استفهامية، نحو ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَـٰمُوسَىٰ﴾ [طه: ١٧]، ثم إما أن يستفهم بها مستثبتا أو غير مستثبت، فإن كنت غير مستثبت لم يجز حذف ألفها إلا مع الخوافض، نحو «بم جئت»؟، و«عم سألت»؟، و«إلى م أشرت[1]»؟، قال تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ﴾ [النبأ: ١] و﴿فَبِمَ تُبَشِّرُونَ﴾ [الحجر: ٥٤]، ولا تحذف مع غير الخافض إلا في ضرورة، وإن كنت مستثبتا حذفت ألفها مع غير الخافض، فإذا قال: «رأيت شيئا حسنا»، قلت له: «ما رأيت» أو «رأيت مه».

---

(١) كذا في ١ و ٢ و ٤، وفي ٣: «إلام سرت».

خامسها: الشرطية، نحو «ما تصنع أصنع»، أي: إن تصنع شيئا أصنعه، **وهي تنقسم إلى زمانية**، نحو ﴿فَمَا ٱسْتَقَـٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٧]، أي: استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم، وقد أثبت ذلك الفارسي وابن مالك، **وإلى غير زمانية**، نحو ﴿۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾[1] [البقرة: ١٠٦].

وذكر إمام الحرمين في «باب الطلاق» من «**النهاية**» (**١٤/ ٢٩٤-٢٩٥**) قول الأصحاب في «كلما لم أكلمك[2] فأنت طالق» أنه للفور، وليس فيه تعرض للوقت، وأجاب بأن أهل العربية أجمعوا على أن «ما» في «كلما» ظرف زمان؛ يعني بمثابة «إذا».

قلت: وإنما الذي أجمعوا عليه انتصاب «كل» في «كلما» على الظرفية، وجاءتها الظرفية من جهة «ما»، فإنها محتملة لأن تكون اسما نكرة بمعنى وقت، أو حرفا مصدريا، والأصل: كل وقت لم يحصل كلام، ثم عبر عن معنى المصدر بـ«ما» والفعل، ثم أنيبا عن الزمان.

---

(١) كذا في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤ و«الغيث»، وهو قراءة ابن كثير وأبي عمرو.

(٢) كذا في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤، وفي مطبوعة «النهاية»: «أطلقك»، والظاهر أنه تحريف.

(ص):

ومصدرية كذلك، ونافية، وزائدة كافة وغير كافة.

(ش):

للحرفية استعمالات:

أحدها: أن تكون مصدرية؛ أي: تكون مع ما بعدها في تأويل المصدر، نحو «أعجبني ما قلت» أي: قولك.

وأشار بقوله: «**كذلك**» إلى أنها تجيء ظرفية وغير ظرفية، فغير الظرفية: «يعجبني ما تقوم» أي: قيامك، وقوله تعالى: ﴿لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ﴾ [النحل: ١١٦]؛ أي: لوصف، والظرفية؛ أن تقع موقع الظرف، نحو: ﴿مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ [مريم: ٣١] أي: مدة دوامي حيا، ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

وتقسيم المصدرية كذلك ذكره الجزولي، ونازع فيه ابن عصفور؛ لأن الظرفية ليست من معاني «ما»، بل «ما» مع الفعل بمنزلة المصدر، والمصادر قد تستعمل ظروفا، كقولهم: «أتيتك خفوق النجم»، و«خلافة فلان»، أي: وقت خفوق النجم ومدة خلافته، فلا ينبغي أن تعد قسيما للمصدرية[1].

---

(١) لم أجد هذا التقسيم في «المقدمة الجزولية» (٥٤-٥٥)، لا في الشرطية ولا في المصدرية، ولم يتسن لي مطالعة شرحه لابن عصفور، إذ لم يدخل في عالم المطبوعات.

ثانيها: نافية، إما **عاملة**، كقوله تعالى: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ﴾ [المجادلة: ٢]، أو **غير عاملة**، نحو: «ما قام زيد» و«ما يقوم عمرو».

ثالثها: الزائدة، وهي إما كافة أو غير كافة، **فالكافة**: إما عن عمل الرفع، نحو: «قلما» و«طالما»، أو النصب والرفع، وهي المتصلة بـ«إن» وأخواتها، نحو: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١]، أو الجر، وهي المتصلة بـ«رب»، **وغير الكافة**: إما عوضا، نحو «أما أنت منطلقا انطلقت»، أو غيره، نحو «شتان ما بين زيد وعمرو»[١].

(١) قال العراقي: «لا يفهم أن الموصولة وما بعدها إلى المصدرية أقسام الإسمية وأن قوله: «ومصدرية» إلى آخر كلامه أقسام الحرفية إلا بتوقيف»، قلت: الظاهر أن الشارح أخذ هذا التقسيم من «المقدمة الجزولية»، والله أعلم.

(ص):

الثالث والعشرون: (مِنْ)

لابتداء الغاية غالبا.

(ش):

أي: وتعرف بأن يذكر معها «إلى» التي للغاية، لفظا، نحو: «سرت من البصرة إلى بغداد»، أو تقديرا، بأن يتعرض للابتداء من غير قصد إلى انتهاء مخصوص، إذا كان المعنى لا يقتضي إلا المبتدأ منه، نحو «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم»، و«زيد أفضل من عمرو»، ونحوه.

وقال الخفاف[1]: معنى الابتدائيه التي يقع بعدها المحل الذي ابتدأ منه الفعل، نحو «جئت من المسجد» أي: ابتدأ المجيء منه، ولا بد بعدها من ذكر موضع الانتهاء، وقد يحذف للعلم به، وقد يقع بعدها المحل الذي وجد فيه ابتداء الفعل وانتهاؤه، كـ«أخذت المال من الكيس».

(١) هناك اثنان من النحويين اشتهروا بالخفاف:
أحدهما: محمد بن أحمد بن عبد الله الأنصاري الإشبيلي، من علماء القرن السابع، له كتاب «المنتخب الأكمل على كتاب الجمل»، ولم يتسن لي إلا مطالعة السفر الثالث منه بتحقيق أحمد بويا ولد الشيخ محمد تقي الله، ولم يشمل هذا السفر شرح حروف الجر.
وثانيهما: أبو بكر بن يحيى بن عبد الله الخفاف، الجذامي، المالقي، النحوي، المتوفى بالقاهرة سنة سبع وخمسين وستمائة، قرأ النحو على الشلَوْبِين وبرع فصنف شرحًا على كتاب سيبويه و«إيضاح» الفارسي و«لمع» ابن جني، ولا أعرف شيئًا من ذلك مطبوعًا.

وأشار المصنف بقوله: «غالبا» إلى أنه الغالب عليها، حتى قال بعضهم: إنها حيث وجدت كانت لابتداء الغاية، وسائر معانيها ترجع إليه، تقول: «أخذت من الدراهم»، فقد جعل ماله ابتداء غاية ما أخذ، وإنما دل على البعض من حيث صار ما بقي انتهاء له.

قال ابن السمعاني[1]: «هذا قول النحويين، وأما الذي تعرفه الفقهاء فهو لابتداء الغاية والتبعيض جميعا، وكل واحد في موضعه حقيقة».

ثم هي لابتداء الغاية في المكان اتفاقا، نحو ﴿مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الإسراء: ١]، وفي الزمان عند الكوفيين، نحو ﴿مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ﴾ [التوبة: ١٠٨]، ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ﴾ [الإسراء: ٧٩]، و﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم: ٤]، وصححه ابن مالك وغيره لكثرة شواهده[2]، وتأويل البصريين متعسف، لكن ذكر ابن أبي الربيع أن محل الخلاف بين الفريقين في أن «مِن» هل يجوز أن تقع موقع «مذ»، فإنها لابتداء الغاية في الزمان بلا خلاف، فالبصريون يمنعون ذلك، والكوفيون يجيزونه، وما ورد في القرآن لا يحتج به على البصريين؛ لأنه لم يرد «مذ قبل» و«مذ بعد».

(١) «القواطع» (١/١١٩).

(٢) انظر «شرح التسهيل» (٣/١٣١) و«شرح الكافية الشافية» (٢/٧٩٧).

(ص):

وللتبعيض.

(ش):

نحو: ﴿مِنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وعلامتها جواز الاستغناء عنها بـ«بعض»، وهنا بحثان:

أحدهما: أنه يظن تساوي الصيغتين، أعني: «بعض» و«من»، قال ابن أبي الربيع: كان بعضهم [يقول ذلك(١)]، وليس كما قال، فإذا قلت: «أكلت من الرغيف» دلت «من» على أن الأكل وقع بالرغيف على جهة التبعيض، إذ متعلق الأكل بالرغيف على وجهين؛ إما على أنه عمه، أو خص بعضه، فدخلت «من» لبيان ذلك، وإذا قلت: «أكلت بعض الرغيف» فليس الرغيف متعلق الأكل، وإنما متعلقه البعض، وسيق الرغيف لتخصيص ذلك البعض وزوال شياعه، وإذا قلت: «أكلت من الرغيف» فالرغيف متعلق الأكل، ودخلت «من» لتبيين أنه لم يتعلق به على أنه عمه، بل تعلق به على أنه وقع به على جهة التبعيض.

الثاني: في صدق البعض على النصف أو ما دونه قولان لأهل اللغة، وقياسه جريانه هنا، ويدل للثاني قوله تعالى: ﴿مِنْهُم

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤، وأعلم عليه في ٢ بعلامة «حـ» إشارة إلى حذفه، وأثبت بدله في الهامش: «لا يعتبر بينهما فرقا».

ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وقال الإمام في «كتاب الوكالة» من «**النهاية**» (**٧/ ٥٤**)[1]: «لو قال: «بع من عبيدي من شئت» فليس للوكيل أن يبيع جميعهم، فإن «من» تقتضي التبعيض، فلو باع جميعهم إلا واحدا نفذ باتفاق الأصحاب، وإن كان التبعيض في النظم المعروف ربما يورد على النصف فما دونه»، قال: «وهذا يناظر الاستثناء، فإن الغالب استثناء الأقل واستبقاء الأكثر، ولكن لو قال: «على عشرة إلا تسعة» صح، وجعل مقرا بدرهم».

(ص):

وللتبيين.

(ش):

نحو: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠]، فإن الأوثان كلها رجس، (فجيء بـ«من» لتبين بها[2]) بعدها الجنس الذي قبلها، وقوله تعالى: ﴿خُضْرًا مِنْ سُندُسٍ﴾ [الكهف: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ﴾ [النور: ٥٥]؛ أي: الذين هم أنتم؛ لأن

(١) الظاهر أن الشارح إنما نقل النص عن الإمام بواسطة ابن الرفعة حيث اختلط عنده كلام الأول بالثاني، بل قل إنه لم ينقل كلام الإمام إلا بالمعنى، وهو نص كلام ابن الرفعة، وانظر «كفاية النبيه» (١٠/ ٢٨٢)، ولم يتسن لي مراجعة «المطلب» له.

(٢) ما بين القوسين كذا في ١ و ٢، وفي ٤: «فجيء بمن لتبيين ما»، وفي ٣: «فجيء التبيين بها».

الخطاب للمؤمنين، فلا يتصور أن تكون تبعيضية.

وعلامتها: أن يصح وضع «الذي» قبلها[١]، لأنه لو قيل: اجتنبوا الرجس [الذي من الأوثان لصح، أو أن يكون ما بعدها وصفا لما قبلها، لصحة: فاجتنبوا الرجس[٢]] الوثني، وجعل منه صاحب «الأُزهِيَّة» (٢٢٦) قول سيبويه[٣]: «هذا باب علم ما الكلم من العربية»؛ لأن الكَلِم قد يكون عربيا وعجميا[٤]، فبين المراد وهو العربية، كأنه قال: الذي هو العربية.

وحكى الصيمري من أصحابنا عن الشافعي فيما لو قال: «له من هذا المال ألف»، فكان المال كله ألفا، إنه إقرار بجميعه، حملا لـ«من» على التبيين.

(ص):

والتعليل، والبدل.

(ش):

مثال الأول: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ﴾ [البقرة: ١٩].

والثاني: ﴿أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [التوبة: ٣٨].

---

(١) كذا في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤، وفي «الغيث»: «وعلامتها أن يصلح موضعها: «الذي هو»».

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٣، وسقط من ٤.

(٣) «الكتاب» (١/ ١٢).

(٤) كذا في ٢ و ٣ و«الأزهيّة»، وفي ١ و ٤: «قد يكون عربيا وقد يكون عجميا».

(ص):

والغاية.

(ش):

يحتمل تعبيره بالغاية دون انتهاء الغاية أمرين:

أحدهما: الغاية كلها، وحكاه ابن أبي الربيع عن قوم، نحو «أخذت من الياقوت»، فالياقوت مبتدأ الأخذ ومنتهاه، فدخلت «من» للغاية كلها، قال: وهذا إذا حقق[1] رجع لابتداء الغاية؛ لأنها دخلت ولما لم يكن للفعل امتداد وجب أن يكون المبتدأ والمنتهى واحدا، ألا ترى أن «مِن» لا تجدها للانتهاء خاصة، وإنما تكون للابتداء، وما زاد على ذلك فبالانجرار

والثاني وهو الظاهر: أنه على حذف مضاف، أي: انتهاء الغاية، بمنزلة «إلى»، فتكون لابتداء الغاية من الفاعل، ولانتهاء غاية الفعل من المفعول، مثل «رأيت الهلال من داري من خلل السحاب»، أي: من مكاني إلى خلل السحاب، فابتداء الرؤية وقع من الدار، وانتهاؤها في خلل السحاب.

وذكر ابن مالك أن سيبويه أشار إلى هذا المعنى[2]، وأنكره جماعة وقالوا: لم يخرج عن ابتداء الغاية، لكن الأولى ابتداؤها في حق الفاعل، والثانية في حق المفعول؛ لأن الرؤية إنما وقعت بالهلال وهو في خلل السحاب.

---

(١) كذا في ٢ و ٣، وفي ١ و ٤: «تحقق».

(٢) انظر «شرح التسهيل» لابن مالك (٣/١٣٦).

ومنهم من جعلها في الثانية لابتداء الغاية أيضا، إلا أنه جعل العامل فيها فعلا، كأنه قال: رأيت الهلال من داري ظاهرا من خلل السحاب، [فجعل «من» لابتداء غاية الظهور، لأن ظهور الهلال بدأ من خلل السحاب(١)]، ورد بأن الخبر المحذوف الذي يقوم المجرور مقامه إنما يكون بما يناسب معناه الحرف، و«من» الابتدائية لا يفهم منها معنى الكون ولا الظهور، فلا ينبغي أن يحذف.

ومنهم من جعلها بدلا من الأولى.

(ص):

وتنصيص العموم.

(ش):

وهي الداخلة على نكرة لا تختص بالنفي، نحو «ما جاءني من رجل»، فإنه قبل دخولها يحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة؛ ولهذا يصح أن تقول: «بل رجلان»، ويمتنع ذلك بعد دخول «من».

أما الواقعة بعد الأسماء العامة التي لا تستعمل إلا في النفي.. فتفيد معنى التأكيد لا غير، نحو: «ما جاءني من أحد»، فهو كقولك: «ما جاءني أحد» سواء، قاله الخفاف والصيمري وابن بابشاذ(٢) وغيرهم.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٤، وسقط من ٣.

(٢) بابشاذ: بباءين موحدتين بينهما ألف ثم شين معجمة وبعد الألف الثانية ذال معجمة، وهي كلمة عجمية تتضمن الفرح والسرور، وهو أبو الحسن طاهر بن أحمد بن بابشاذ النحوي، (ت ٤٦٩ هـ).

أما الواقعة في الإثبات.. فلا يجوز زيادتها خلافا للكوفيين، ولا حجة لهم في ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾ [نوح: ٤]، لجواز إرادة البعض، فإن من الذنوب حقوق العباد، والله لا يغفرها، بل يستوهبها، وما قيل [أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣] أبان عن ذلك.. فجوابه[1]]: أن قوله: ﴿مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾ إنما ورد في قوم نوح، ولو سلم أنها في هذه الأمة فلا بعد أن يغفر بعض الذنوب لقوم، وجميعها لآخرين.

(ص):

والفصل.

(ش):

نحو: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ﴾ [البقرة: ٢٢٠]، وتعرف بدخولها على ثاني المتضادين.

(ص):

ومرادفة «الباء»، و«في»، و«عند»، و«على».

(ش):

فالأول: ﴿يَنظُرُونَ مِن طَرْفٍ خَفِيٍّ﴾ [الشورى: ٤٥]، قال يونس: أي بطرف، وتحتمل ابتداء الغاية.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٤، وسقط من ٣، بل فيه: «وما نقل أن قوله: ﴿مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾».

والثاني: ﴿مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٤٠ والأحقاف: ٤]، كذا قالوا، والظاهر أنها على بابها، والمعنى صحيح، والأحسن التمثيل بما حكاه ابن الصباغ في «**الشامل**» عن الشافعي في قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ﴾ [النساء: ٩٢] أنها بمعنى «في» بدليل قوله: ﴿وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾.

والثالث: نحو ﴿لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾ [آل عمران: ١٠ و ١١٦ والمجادلة: ١٧]، قاله أبو عبيدة.

والرابع: نحو ﴿وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ﴾ [الأنبياء: ٧٧]، وقيل: على التضمين، أي: منعناه.

(ص):

الرابع والعشرون: (مَنْ)

شرطية، واستفهامية، وموصولة، ونكرة موصوفة، قال أبو علي: ونكرة تامة.

(ش):

«من» بالفتح تأتي شرطية: نحو ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣].

واستفهامية: نحو ﴿فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ﴾ [طه: ٤٩].

وموصولة: نحو: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الحج: ١٨].

ونكرة موصوفة: نحو «مررت بمن معجب لك»، تريد بإنسان معجب، فوصفك لـ«من» بـ«معجب» وهو نكرة دليل على أن «من» نكرة، ولا تستعمل موصوفة إلا في حال تنكير، سواء كان الموضع صالحا لأن تقع فيه المعرفة أو لم تكن، خلافا للكسائي فإنه زعم أن العرب لا تستعملها نكرة موصوفة إلا بشرط وقوعها في موضع لا تقع فيه إلا النكرة، نحو «رب من عالم أكرمت»، و«رب من أتاني أحسنت إليه»، وهذا ضعيف، وقد أنشد سيبويه(١):

---

(١) انظر «الكتاب» (٢/ ١٠٥)، وعزاه إلى حسان بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه.

فكفى بنا فضلا على من غيرِنا

حب النبي محمد إيانا

بخفض «غير»، أي: على إنسان غيرنا.

وأثبت أبو علي الفارسي مجيئها **نكرة تامة**، قاله في قوله: «ونعم من هو في سر وإعلان»، فزعم أن الفاعل مستتر، و«من» تمييز، وقوله: «هو» مخصوص بالمدح[1]، وقال غيره: «من» موصول فاعل[2].

وعلم من ذكر المصنف الزيادة فيها دون «مَن» أنها لا تجيء زائدة، وهو مذهب البصريين؛ لأن الأسماء لا تزاد بالقياس خلافا للكسائي.

---

(١) انظر «كتاب الشعر» لأبي علي الفارسي (٣٨١).

(٢) قاله ابن مالك في «شرح الكافية الشافية» (٢/ ١١١٠) و«شرح التسهيل» (٣/ ١١).

[(1)(ص):

الخامس والعشرون: (هل)

لطلب التصديق الإيجابي، لا للتصور، ولا للتصديق السلبي.

(ش):

«هل» حرف استفهام، ولا يستفهم بها عن التصور، وهو العلم بالمفردات، أي: لا يسأل بها عن ماهية الشيء، وإنما يسأل بها عن التصديق، وهو النسبة، أي: إسناد شيء إلى شيء، ولا يستفهم بها عن التصديق السلبي، فلا يقال: «هل لم يقم زيد»، وإنما يستفهم بها عن التصديق الإيجابي، كقولك: «هل قام زيد»].

---

(١) هذا الحرف وشرحه من «الغيث» تتميماً للفائدة، وقد قابلته على مخطوطته قال العراقي: «وقد ترك الشارح هذا فلم يذكره ولم يشرحه»، قلت: وقد تكلم الشارح على هذا الحرف في «البرهان» (٤/٤٣٣-٤٣٤).

(ص):

السادس والعشرون: الواو

لمطلق الجمع، وقيل: للترتيب، وقيل: للمعية.

(ش):

في الواو العاطفة مذاهب:

أصحها: أنها لمطلق الجمع، أي: لا تدل على ترتيب ولا معية، فإذا قلت: «قام زيد وعمرو» احتمل ثلاثة معان، قيامها في وقت واحد، وكون المُقَدَّم قام أولا، وكون المتأخر قام أولا.

قال ابن مالك[(١)]: «لكن احتمال تأخير المعطوف كثير، وتقديمه قليل، والمعية احتمال راجح».

وهذا مخالف لكلام سيبويه، فإنه قال[(٢)]: «وكذلك قولك: «مررت برجل وحمار»، كأنك [قلت:[(٣)]] «مررت بهما»، وليس في هذا دليل على أنه بدأ بشيء قبل شيء ولا شيء بعد شيء». انتهى.

واستدل ابن مالك بقوله تعالى عن منكري البعث: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾ [الجاثية: ٢٤]، فالموت بعد الحياة مع أنهم قدموه لما كان الغرض نفي الجمع لا الترتيب[(٤)].

---

(١) «شرح التسهيل» (٣/٣٤٨).

(٢) «الكتاب» (١/٤٣٧-٤٣٨).

(٣) كلمة «قلت» ليست في ١ و ٣ و ٤، وهي في ٢ ملحق فوق السطر، كما أنها في «الكتاب» لسيبويه.

(٤) انظر «شرح الكافية الشافية» لابن مالك (٣/١٢٠٤).

وإنما عبر المصنف بمطلق الجمع دون الجمع المطلق كما عبر به ابن الحاجب؛ تنبيها على صواب العبارة، فإن الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالإطلاق، لأنا نفرق بالضرورة بين الماهية بلا قيد والماهية المقيدة ولو بقيد (لا)، والجمع الموصوف بالإطلاق لا يتناول غير صورة [واحدة[1]]، وهي قولنا مثلا: «قام زيد وعمرو»، ولا يدخل فيه المقيد بالمعية ولا بالتقديم ولا بالتأخير، لخروجها[2] بالتقييد عن الإطلاق، وأما مطلق الجمع فعام في أي جمع كان، سواء كان مرتبا أو غير مرتب، فتدخل فيه الصور الثلاث، ونظيره قولهم: مطلق الماء، والماء المطلق[3].

والقول الثاني: أنها تفيد الترتيب، ونقل عن الفراء وثعلب، وأنكره السيرافي وقال: «لم أره في كتاب الفراء»، وعزاه الماوردي في «باب الوضوء» للجمهور من أصحابنا[4].

والثالث: أنها للمعية: ونسبه الإمام في «**البرهان**» (١/ ١٨١، ف: ٩١) للحنفية.

وعلم بذلك أن ما ذكره السيرافي والفارسي والسهيلي من إجماع النحاة بصريهم وكوفيهم على أن «الواو» لا ترتب غير صحيح.

(١) كلمة «واحدة» ألحقت بنسخة ٢ فوق السطر، وليست في سائر النسخ ١ و ٣ و ٤.

(٢) كذا في ٤، وفي النسخ ١ و ٢ و ٣: «لخروجهما».

(٣) انظر «الإبهاج» (٣/ ٨٧٤) و«رفع الحاجب» (١/ ٤٣١).

(٤) انظر «الحاوي» للماوردي (١/ ١٣٩).

وعزى ابن الخباز وغيره من النحويين الترتيب للشافعي[١]، وهو غلط، وقد اشتد نكير ابن السمعاني والأستاذ أبي منصور وغيرهما على من نسب ذلك إلى الشافعي[٢].

وقال ابن عصفور في «**شرح الإيضاح**»: الخلاف في أن «الواو» للترتيب محله إذا كان الفعل يمكن صدوره من واحد، فأما نحو «اختصم زيد وعمرو» فلا خلاف أنها لا تقتضي الترتيب، وذكر في «**شرح الجمل**» (١/٢٢٧) محتجا على القائلين بالترتيب بأن هذه الأفعال لا تفيد الترتيب، فكذلك غيرها.

---

(١) انظر «توجيه اللمع» لابن الخباز (٢٨٤-٢٨٥).

(٢) انظر «القواطع» للسمعاني (١/١١٥-١١٦).

(ص):

الأمر [والنهي]

[حقيقة لفظ الأمر]

«أ م ر» حقيقة في القول المخصوص، مجاز في الفعل، وقيل: للقدر المشترك، وقيل: مشترك بينهما وبين الشأن والصفة والشيء.

(ش):

نبه بقوله: «أ م ر» أنه لا يعني بالأمر مدلوله كما هو المتعارف في الإخبار عن اللفظ أن يُلفظ به والمراد مدلوله، بل المراد لفظ «الأمر»، كما يقال: «زيد» مبتدأ، و«ضرب» فعل ماض، و«من» حرف جر.

وهذا اللفظ حقيقة في القول المخصوص، والمراد بـ«القول» الصيغة، والمراد بـ«المخصوص» الطالب للفعل، وهو «افْعَل» وما يجري مجراه، وهو قسم من أقسام الكلام، وقد يطلق على الفعل، نحو «زيد في أمر عظيم» إذا كان في سفر أو غيره، وقوله تعالى: ﴿أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [هود: ٧٣]، ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمْرُنَا﴾ [هود: ٤٠].

ثم اختلفوا على مذاهب:

أحدها وهو قول الأكثرين: أن لفظ «الأمر» حقيقة في القول المخصوص، مجاز في الفعل وغيره، وإلا لزم الاشتراك، والمجاز أولى[1] منه.

---

(١) كذا في ١ و ٤، وفي٣: «خير»، وكذا هو في أصل ٢ ثم كتب فوقه: «أولى».

والثاني: أنه مشترك بين القول والفعل بالاشتراك اللفظي، لأنه أطلق عليهما، والأصل الحقيقة، وعزاه في «**المحصول**» (٢/ ٩) لبعض الفقهاء، وعزاه ابن برهان إلى كافة العلماء.

والثالث: أنه متواطئ، فيكون موضوعا للقدر المشترك بين الفعل والقول دفعا للاشتراك والمجاز.

واعلم أن هذا القول لا يعرف قائله، وإنما ذكره صاحب «**الإحكام**» (٢/ ١٦٢-١٦٣) على سبيل الفرض والإلزام[1]، أي: لو قيل فما المانع منه؟، ولهذا حكاه ابن الحاجب ثم قال في آخر المسألة: «وأيضا فإنه قول حادث هنا»[2]، وإذا علمت هذا تعجبت من المصنف في حكايته وترك ما قبله.

والرابع: أنه مشترك بينهما - أي: بين القول الفعل - وبين الشأن؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [هود: ٩٧]، والصفة؛ كقول الشاعر[3]:

«لأمر مّا يُسوَّد من يَسُود»

أي: لصفة من صفات الكمال، والشيء؛ كقولنا: «تحرك هذا الجسم لأمر»، أي: لشيء.

(١) كذا في ١ و ٢ ومخطوطة «الغيث»، وفي ٣: «الالتزام».

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٢/ ٤٨٩).

(٣) هو أنس بن مدركة الخثعمي كما في «خزانة الأدب» للبغدادي (٣/ ٨٧-٨٨)، والبيت من شواهد سيبويه.

وهذا ما عزاه المصنف لأبي الحسين البصري، فإنه قال في «**المعتمد**» (١/ ٤٥): «وأنا أذهب إلى أن قول القائل «أمر» مشترك بين الصفة والشيء والطريق وبين جملة الشأن والطريق[1] وبين القول المخصوص». انتهى.

وقضيته أنه مشترك عنده بين خمسة أشياء، لكنه في «**شرح المعتمد**» فسر الشأن والطريق بمعنى واحد، فتكون الأقسام عنده أربعة، فلهذا حذف المصنف الطريق.

لكن عليه نقد، فإنه يقتضي أنه مشترك عنده بين هذه المفاهيم، ومن جملتها الفعل بخصوصه، وأبو الحسين لم يتعرض للفعل بخصوصه، إنما تعرض للشأن والطريق كما تراه، وبهذا اعترض الأصفهاني على صاحب «**التحصيل**» (١/ ٢٦١) و«**المنتخب**»، فإنهما عبرا بعبارة المصنف، ولهذا لم يتعرض في «**المحصول**» (٢/ ٩) للفعل في حكايته عن أبي الحسين.

---

(١) كلمة «الطريق» في المرة الثانية ليست في ١ و ٤، وهي في ٢ و٣، وفي «المعتمد» لم ترد في الموضع الأول، ووردت في الموضع الثاني بصيغة الجمع «جملة الشأن والطرائق».

[حقيقة مدلول الأمر]

(ص):

وحده: اقتضاء فعل غير كَفٍّ مدلول عليه بغير «كُفَّ».

(ش):

البحث في الأمر في مقامين: أحدهما: في لفظه وقد سبق، والثاني: في مدلوله والكلام الآن فيه، وقد اختلف فيه:

فذهب نفاة الكلام النفسي إلى أنه: عبارة عن اللفظ الطالب للفعل [ممن هو دونه[1]].

وذهب المثبتون إلى تفسيره بالمعنى الذهني، وهو ما قام بالنفس من الطلب، لأن الأمر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء، واللفظ دال عليه، وعليه جرى المصنف، ولهذا صدر الحد بالاقتضاء دون القول.

فاقتضاء الفعل جنس يشمل الأمر والنهي، والمراد بالاقتضاء [ما قام بالنفس من[2]] الطلب، فخرج ما ليس باقتضاء، كالإباحة في قوله تعالى: ﴿فَٱصۡطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢]،

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٢ و ٣، وهو ثابت في «البحر المحيط» (٢/٣٤٥).

(٢) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وليس في ١ و ٤.

والتعجيز[1] في ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ﴾ [البقرة: ٢٣ ويونس: ٣٨]، وأمثالهما، فالصيغة صيغة أمر في هذه المواضع، إلا أنه ليس بأمر على الحقيقة لعدم الاقتضاء.

وقوله: «**غير كف**» فصل خرج به النهي، فإنه وإن كان طلب فعل أيضا ولكن فعل هو كف، لأن مقتضاه كف النفس عن الفعل، لا الفعل.

وقوله: «**مدلول عليه بغير «كُفَّ»**» هذا قيد زاده على ابن الحاجب[2]، فإنه يرد عليه نحو «كُفَّ نفسَك عن كذا»، فإنه أمر بالكف مع أنه ليس غير كف، بل هو لاقتضاء فعل هو كف، وحينئذ فيكون «مدلول» مجرورا صفة لـ«كف» المضاف إليه في قوله: «غير كف»، والمعنى أن الفعل الذي يقتضيه الأمر فعل خاص، وهو غير كف، ولا نريد غير مطلق الكف، بل غير كف خاص، وهو المدلول عليه بغير «كُف»، أما المدلول عليه بقولك: «كف» أو «أمسك» ونحوه فهو أمر، فإذن ليس [كل[3]] فعل هو كف غير أمر، بل إنما يكون غير أمر إذا دل عليه بلفظ غير قولنا: «اكفف» ونحوه، مثل «لا تفعل» ونحوه[4].

---

(١) كذا في ٤، وفي ١ و ٢ و ٣: «والتعجب».

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٢/ ٤٨٩).

(٣) كلمة «كل» ليست في ٢ و ٣ و ٤، وإنما ألحق بهامش ١ بدون علامة تصحيح، وهو في «منع الموانع» (٣٣٣)، والشارح إنما نقل عنه، ثم إن محقق «منع الموانع» أخطأ في قراءة النص، حيث قرأ قوله: فإذن ليس كل...» على أنه: «نادر وليس كل...»، وهو كلام لا معنى له.

(٤) انظر «منع الموانع» (٣٣٢-٣٣٣).

ولمن يعتني بابن الحاجب أن يقول: أراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت[1] منه صيغة الاقتضاء، فلا يرد عليه «اكفف» ونحوه.

(ص):

ولا يعتبر فيه علو ولا استعلاء، وقيل: يعتبران، واعتبرت المعتزلة وأبو إسحاق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني: العلو، واعتبر أبو الحسين والإمام والآمدي وابن الحاجب: الاستعلاء.

(ش):

في اعتبار العلو والاستعلاء في الأمر أربعة مذاهب:

أصحها: عدم اعتبارهما، ونقله في «**المحصول**» (٢/ ٣٠) عن الأصحاب، لإمكان أن يقوم بذات الأدنى طلب من الأعلى، ويتخيل أنه يأمره ويتبعه.

والفرق بين العلو والاستعلاء: أن العلو كون الآمر في نفسه أعلى درجة، والاستعلاء أن يجعل نفسه عاليا بكبرياء أو غيره، وقد لا يكون في نفس الأمر كذلك، فالعلو من الصفات العارضة للناطق، والاستعلاء من صفات كلامه.

والثاني: يعتبران، وبه جزم ابن القشيري.

---

(١) كذا في ٤، وفي ١ و ٢ و ٣: «انتفت».

والثالث: يعتبر العلو، وبه قالت المعتزلة وجمع من أصحابنا، وقالوا: لا يصدق إلا به، أي: بأن يكون الطالب أعلى رتبة من المطلوب منه، فأما أن يكون مساويا له.. فهو التماس، أو دونه.. فسؤال.

الرابع: يعتبر الاستعلاء دون العلو.

وأفسد البيضاوي المذهبين بقوله تعالى حكاية عن قول فرعون لقومه في مجلس المشاورة: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [الأعراف: ١١٠ والشعراء: ٣٥]، ومعلوم **انتفاء** العلو؛ إذ كان فرعون في تلك الحالة أعلى رتبة منهم، وقد جعلهم آمرين له، **وانتفاء** الاستعلاء؛ إذ لم يكونوا مستعلين عليه[1].

وهذا بناء منه على أن معنى الأمر في الآية القول المخصوص، وليس كذلك، وإنما المراد المشورة.

نعم قوله تعالى: ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [البقرة: ٢٦٨] يقتضي مجامعة الأمر، مع أن الآمر أدون رتبة.

وأفسد مذهب أبي الحسين بأن كثيرا من آيات الأمر في القرآن في غاية التلطف ونهاية الاستجلاب بتذكير النعم والوعد بالنعيم، كما في قوله تعالى: ﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ﴾ [آل عمران: ٣١]، إلى

---

(١) انظر «الإبهاج» (٤/٩٩٥-٩٩٦).

غير ذلك من الآيات المنافية للاستعلاء، وإلا يلزمه إخراجها عن الأوامر.

(ص):

واعتبر أبو علي وابنه إرادة الدلالة باللفظ على الطلب.

(ش):

مذهب الفقهاء أن الأمر أمر بصيغته، ولا يعتبر معه إرادة أخرى، لأن هذه الصيغة وضعت لمعنى، فلا تفتقر في إفادتها إياه إلى الإرادة كسائر الألفاظ الدالة على معانيها.

وذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وعبد الجبار وأبو الحسين إلى اعتبار إرادة الدلالة بها على الأمر، وعلى هذا قالوا: لا تكون صيغة التهديد أمرا، ولا يكون المعلوم من الله موته على الكفر مأمورا بالإيمان؛ لانتفاء الدلالة على الطلب، فإن شرط الدلالة على الطلب كون المدلول عليه بالصيغة مرادا، فحيث لم يرد لم تكن الصيغة دالة على الطلب لانتفاء شرطه.

واحتجوا بأن الصيغة كما ترد للطلب ترد للتهديد مع خلوه عن الطلب، فلا بد من مميز بينهما، ولا مميز سوى الإرادة.

وأجيب بأن التمييز حاصل بدون الإرادة؛ لأن صيغة الأمر حقيقة في القول، مجاز في الفعل، وهذا كاف في التمييز.

واعلم أن ابن برهان قال[1]: الإرادات ثلاث:

إحداها: إرادة إيجاد الصيغة، احترازا عن النائم، وهو متفق على اعتبارها.

وثانيها: إرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر، احترازا من التهديد ونحوه، فاختلف أصحابنا، فاعتبرها المتكلمون، ولم يعتبرها الفقهاء وقالوا: الصيغة المجردة محمولة على الأمر.

وثالثها: إرادة فعل المأمور به والامتثال، احترازا عن الحاكي والمبلغ، وهي مسألة الخلاف بيننا وبين من ذكر من المعتزلة.

وهذه غير طريقة المصنف.

(ص):

والطلب بديهي.

(ش):

لما أخذوا في الحد «الاقتضاء» وهو الطلب.. أورد عليهم أن الطلب أخفى من الأمر، فهو تعريف بالأخفى، فأجابوا بالمنع، فإن الطلب بديهي التصور، فإن كل أحد يفرق بالبديهة بين طلب الفعل

(١) انظر «الوصول إلى الأصول» لابن برهان، المسألة الثانية (١/ ١٣١-١٣٣) والرابعة (١/ ١٣٧-١٤٠) من باب الأمر.

وطلب الترك، وبينهما وبين المفهوم من الخبر؛ لأنه من الأمور الوجدانية كالجوع والشبع.

وهذا النوع من الاستدلال عولوا عليه في مواضع كثيرة في إثبات بداهة الشيء، وهو ضعيف؛ لأنه لا يلزم من الحكم بالشيء والتفرقة بينه وبين غيره بالبديهة أن يكون ذلك الشيء معلوما بكنه حقيقته بالبديهة، نعم يلزم منه أن يكون معلوما من بعض الوجوه بالبديهة، وذلك لا يلزم منه[1] بداهته.

فإن قيل: البديهي لا يفتقر إلى الدليل، وأنتم قد استدللتم عليه.. قلنا: قد يكون التصور بديهيا، وبداهته لا تكون بديهية، ولهذا حدوا البديهي من التصورات بالذي لا يفتقر في حصوله إلى تصور آخر، ليعلم بالحد ماهيته، ولا يقدح ذلك في بداهته، لأن بداهته غير ذاته[2]، وإنما القادح في بداهته توقف حصوله على تصور آخر.

وقد فسروا الطلب بأنه المعنى القائم بالنفس يجري مجرى العلم والقدرة وسائر الصفات القائمة به، وهذه الصيغة المخصوصة دالة عليه.

---

(١) كلمة «منه» من ٤، وفي ١: «من»، وسقطت الكلمة رأسًا من ٢ و ٣.

(٢) كذا في ١ و ٢ و ٤، وفي ٣: «ذاتية».

(ص):

والأمر غير الإرادة خلافا للمعتزلة.

(ش):

لا خلاف بيننا وبين المعتزلة أن الأمر دل على الطلب، وإنما اختلفوا في حقيقة الطلب، فعند المعتزلة: هو إرادة المأمور به، وعندنا: هو شيء غير الإرادة، وأنه يقوم بالنفس معنى سوى إرادة الفعل المأمور به، فإنا نجد الآمر يأمر بما لا يريده، ولأن[١] الإيمان من الكفار مطلوب بالإجماع، ومنهم من أخبر الله بأنه لا يؤمن، فكان إيمانه محالا لإخبار الله بعدمه، والمحال لا يكون مرادا لله تعالى، ولأن الطلب قد يتحقق بدون الإرادة، لأنه يجتمع مع كراهته، ولأنه لو كان الأمر الإرادة لوجب وجود أوامر الله تعالى كلها، فإن إرادة الفعل تخصيصه بحال حدوثه، فإذا لم يوجد لم يتخصص به.

فإن قيل: هلا قال المصنف: «وهو غير الإرادة» فإنه أخصر وكما عبر به في «المنهاج»[٢].. قلنا: كل منهما صحيح؛ لأن الأمر دال على الطلب النفساني، والطلب مدلول الأمر، فصح أن يقال: الأمر غير الإرادة، وأن يقال: الطلب غير الإرادة، [نظرًا للدال مرة

(١) كذا في ١، وفي ٢ و ٣ و ٤: «لأن» بدون واو.

(٢) انظر «الإبهاج» (٤/ ١٠٠٢).

وللمدلول أخرى[1]]، ولكن تعبير المصنف أولى؛ لأن الطلب كله ليس هو أمرا عند المعتزلة، بل أمر خاص، وهو مع العلو، فلهذا صرح بلفظ «الأمر» لأنه محل الخلاف، لا الطلب مع الإرادة.

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٢ و ٣.

(ص):

مسألة: [في دلالة صيغة الأمر
المبحث الأول: إثبات أن للأمر صيغة تخصُّه]

القائلون بالنفسي اختلفوا هل للأمر صيغة تخصه؟، والنفي عن الشيخ، فقيل: للوقف، وقيل: للاشتراك، والخلاف في صيغة «افعل».

(ش):

المثبتون للكلام النفسي اختلفوا في أن الأمر هل له صيغة تخصه؟.

فنقل عن الشيخ الأشعري أنه لا صيغة له تختص به، وأن قول القائل: «افعل» متردد بين الأمر والنهي، وإن فرض حمله على النهي فهو متردد بين جميع محتملاته.

ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه: **فقيل**: أراد الوقف، على معنى لا ندري على أي وضع جرى قول القائل: «افعل» في اللسان، **وقيل**: للاشتراك، فاللفظ صالح لجميع المحامل صلاحية اللفظ المشترك للمعاني التي يثبت اللفظ لها.

وأشار بقوله: «**والخلاف**» إلى ما قاله إمام الحرمين والغزالي أن خلاف الأشعري إنما هو في صيغة «افعل» خاصة؛ لكونها مترددة في اللغة بين محامل كثيرة، فأما قول القائل: «أمرتك» و«أنت مأمور» و«أوجبت» و«ألزمت».. فلا خلاف أنه من صيغ الأمر، ولا ينكره الأشعري(١).

ونازعهم الآمدي وغيره فقالوا: لا وجه لتخصيص الخلاف بصيغة «افعل»، فإن مذهب الشيخ: إن الأمر عبارة عن الطلب القائم بالنفس، وليس له صيغة مخصوصة به، بل يعبر عنه بالعبارات والإشارات الدالة عليه بواسطة انضمام القرائن معها(٢).

وقال غيره من مثبتي كلام النفس: إن له صيغًا مختصة به لا يفهم منها غيره عند تجردها عن القرائن الصارفة عنه، وهي كصيغة «افعل» و«ليفعل» و«فَعَالِ» وما في معناها من سائر اللغات، ونحوُ قول القائل: «أمرتك» و«أنت مأمور» من صيغ الإخبار وليس من صيغ الأمر، فلا يدفع ذلك الخلاف، إذ الخلاف في أن الأمر هل له صيغة إنشاء مختصه به أم لا؟.

---

(١) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/ ٢١٤، ف: ١٣٠) و«المستصفى» للغزالي (٣/ ١٢٨).

(٢) انظر «الإحكام» للآمدي (٢/ ١٧٤).

وهذا الخلاف إنما هو عند القائلين بكلام النفس، وأما المنكرون له كالمعتزلة وغيرهم.. فالأمر وسائر أقسام الكلام لا حقيقة له عندهم إلا العبارات، فلا يتأتى ذلك الخلاف عندهم.

[المبحث الثاني: معاني صيغة الأمر]

(ص):

وترد للوجوب، والندب، والإباحة، والتهديد، والإرشاد، وإرادة الامتثال، والإذن، والتأديب، والإنذار، والامتنان، والإكرام، والتسخير، والتكوين، والتعجيز، والإهانة، والتسوية، والدعاء، والتمني، والاحتقار، والخبر، والإنعام، والتفويض، والتعجب، والتكذيب، والمشورة، والاعتبار.

(ش):

ترد صيغة «افعل» لستة وعشرين معنى:

أولها: الوجوب، نحو ﴿أَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢].

ثانيها: الندب، ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣].

ثالثها: الإباحة، ﴿كُلُوا مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾ [المؤمنون: ٥١].

وقال أبو علي الجبائي في قوله تعالى في أهل الجنة ﴿وَكُلُوا وَٱشْرَبُوا﴾ [البقرة: ١٨٧ والأعراف: ٣١]: هو إباحة ولا يريده القديم تعالى ولا يكرهه كمباحات الدنيا، وقال أبو هاشم: يجوز أن يريده لما فيه من زيادة السرور للمثاب، وقال القاضي عبد الجبار: يجب أن يريده لأن الثواب لا يصح إلا بها.

رابعها: التهديد، ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠].

خامسها: الإرشاد، ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

والفرق بينه وبين الندب: أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا ولا يتعلق به ثواب(١)، فإنه لا ينقص الثواب بترك الإشهاد، ولا يزيد بفعله(٢).

سادسها: إرادة الامتثال.

وقد يظن تفرد المصنف بذكره، وليس كذلك، فقد أشار إليه في «المستصفى» (٣/١٢٦) في الكلام على أن الأمر لا يستلزم الإرادة، إلا أنه لم يذكره عند تعداد معاني «افعل»، ومثله بقولك عند العطش: «اسقني ماء»، فإنك لا تجد من نفسك إلا إرادة السقي، أعني: طلبه والميل إليه.

---

(١) زاد في ٣ كلمة «الآخرة» في هذا الموضع، ولا وجود لها في ١ و ٢ و ٤.

(٢) قال المصنف في «الإبهاج» (٤/١٠٢١): «وقد يقال إنه يثاب عليه لكونه ممتثلا، ولكن يكون ثوابه أنقص من ثواب الندب؛ لأن امتثاله مشوب بحظ نفسه، ويكون الفارق إذًا بين الندب والإرشاد إنما هو مجرد أن أحدهما مطلوب لثواب الآخرة، والآخر لمنافع الدنيا».
قال: «والتحقيق أن الذي فعل ما أمر به إرشادا.. إن أتى به لمجرد غرضه فلا ثواب له، وإن أتى به لمجرد الامتثال غير ناظر إلى مصلحته ولا قاصد سوى مجرد الانقياد لأمر ربه فيثاب، وإن قصد الأمرين أثيب على أحدهما دون الآخر، ولكن ثوابا أنقص من ثواب من لم يقصد غير مجرد الامتثال».

وهو خلاف المعاني السابقة، وإن فرض ذلك من السيد في حق عبده تصور أن يكون للوجوب أو الندب مع هذه الزيادة، وهو أن يكون لغرض السيد فقط، وذلك غير متصور في حق الله، فإن الله غني عن العالمين.

ويدل على أن مراد المصنف ذلك حكايته في ما بعد قولا أن صيغة «افعل» حقيقة لإرادة الامتثال بالمعنى الذي سنبينه، ولولا أنه قدمه هنا لم يحسن ذكره هناك[1].

سابعها: الإذن، كقولك لمن طرق الباب: «ادخل»، وكأنه قسم من الإباحة.

ثامنها: التأديب، كقوله ﷺ لعمر بن أبي سلمة: «**كل مما يليك**»[2].

---

(١) ورد في هامش ٢ ما نصه: «ح: ولا يجوز أن يريد المصنف به إرادة الامتثال لأمر آخر، كقوله ﷺ: «**كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل**»، وليس المراد به الأمر بالتعرض لأن تكون مقتولا، بل أراد الاستسلام وعدم ملابسة الفتن».

(٢) أخرجه البخاري (٥٣٧٧) ومسلم (٢٠٢٢) من حديث عمر بن أبي سلمة، ثم إن اسم «لعمر بن أبي سلمة» على الصواب في ٢، وفي ٣: «لعمرو بن أبي سلمة»، وفي ١ و ٤: «لعمرو بن سلمة».
ثم إن المصنف اعترض على هذا التمثيل في «الإبهاج» (٤/١٠٢٠) فقال: «اعلم أن التمثيل بالأكل مما يليه ليس بجيد؛ فإن الذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه في غير موضع أن من أكل مما لا يليه عالما بنهي النبي ﷺ كان آثما عاصيا، وذكره شارح «الرسالة» أبو بكر الصيرفي وأقره عليه».
يشير إلى ما قاله الشافعي في «الرسالة» (٣٤٩-٣٥٢، ف: ٩٤٥-٩٤٩)

وجعله بعضهم قسما من المندوب، لأن الأدب مندوب إليه[١].

تاسعها: الإنذار، ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾ [إبراهيم: ٣٠].

وجعله بعضهم قسما من التهديد، والصواب تغايرهما، فإن التهديد هو التخويف، والإنذار هو الإبلاغ، لكن لا يكون إلا في المخوف، فقوله تعالى: ﴿تَمَتَّعُوا﴾ أمر بإبلاغ هذا الكلام المخوف الذي عبر عنه بالأمر[٢].

عاشرها: الامتنان، نحو ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٤٢].

و«الأم» (٩/٥٤-٥٥) و«مختصر البويطي» (١٠٦٤)، وانظر «الطبقات» للمصنف (٢/١٦٧).

ثم إن المصنف في «رفع الحاجب» (٢/٤٩٧) رجع عن هذا الاعتراض وقال: «هذا المثال صحيح وإن كان الشافعي نص على أن الآكل مما لا يليه مع علمه بالنهي عاص، وهذا لأن النص إنما هو في المكلفين، والنبي ﷺ إنما يخاطب بهذا غلاما دون البلوغ، وهو تأديب محض».

قال العراقي: «وفيه نظر؛ لأنه عليه الصلاة والسلام خاطب بهذا اللفظ غير عمر بن أبي سلمة من البالغين.. وجوابه: أن التمثيل إنما هو بخطابه لعمر بن أبي سلمة، والله أعلم».

(١) يشير إلى البيضاوي في «المنهاج»، قال المصنف في «الإبهاج» (٤/١٠١٩): «والحق أن افتراقهما افتراق العام والخاص».

(٢) جمع بينهما البيضاوي في «المنهاج»، والفرق من المصنف في «الإبهاج» (٤/١٠٢٢-١٠٢٣).

والفرق بينه وبين الإباحة: أن الإباحة مجرد إذن، وأنه لا بد من اقتران الامتنان بذكر احتياج الخلق إليه وعدم قدرتهم عليه ونحوه، وأن الإباحة قد يتقدمها حظر مثل ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢][1].

حادي عشرها: الإكرام، نحو ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ [الحجر: ٤٦]، فإن قرينة «سلام آمنين» تدل عليه، قال صاحب «**التنقيحات**»: ولا وجه لحمله على الوجوب كما زعم بعض المعتزلة، فإن الآخرة ليست دار تكليف، ولا تكليف فيها بالوعيد على الترك.

ثاني عشرها: التسخير، نحو: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥ والأعراف: ١٦٦].

وتوهم القرافي أن المراد به الاستهزاء فقال[2]: «اللائق تسميته سِخرية - بكسر السين - لا تسخيرا، فإن التسخير النعمة والإكرام، قال الله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [إبراهيم: ٣٣]، ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجاثية: ١٣]، ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ﴾ [ص: ٣٦]، و«السِّخري» - بالكسر -: الهزء، قال الله تعالى: ﴿لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف: ٣٢]».

قلت: وإنما التسخير لغة: التذليل والإهانة، والمراد أنه عبر

---

(١) هكذا فرق المصنف بينهما في «الإبهاج» (٤/ ١٠٢٤)، وقال العراقي: «الظاهر أن الامتنان نوع من الإباحة».

(٢) «نفائس الأصول» (٣/ ١١٨٢).

بهذا عن نقلهم من حالة إلى أخرى إذلالا لهم[١].

ثالث عشرها: التكوين، نحو: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]، وسماه الغزالي بكمال القدرة؛ لأن المراد منه إظهار كمال قدرة الله وأن مراده لا يتأخر عن إرادته.

والفرق بينه وبين التسخير لغة: أن التكوين سرعة الوجود عن العدم، وليس فيه انتقال إلى حالة ممتهنة، بخلاف التسخير فإنه لغة: الذلة والامتهان في العمل.

رابع عشرها: التعجيز، نحو ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣].

خامس عشرها: الإهانة، ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، ومنهم من يسميه: التهكم، وضابطه: أن يؤتى بلفظ يدل على الخير أو الكرامة ويراد منه ضده.

سادس عشرها: التسوية، ﴿فَٱصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟﴾ [الطور: ١٦].

سابع عشرها: الدعاء، «اللهم اغفر لي».

ثامن عشرها: التمني، كقول امرئ القيس:

«ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي».

---

(١) قال العراقي: «وليس في السخرية انتقال أصلا».

تاسع عشرها: الاحتقار، كقوله تعالى حكاية عن موسى - يخاطب السحرة: ﴿أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [يونس: ٨٠ والشعراء: ٤٣]، يعني: أن السحر وإن عظم ففي مقابلة المعجزة حقير.

والفرق بينه وبين الإهانة: أن الإهانة إنما تكون بالقول أو الفعل أو تركهما دون مجرد الاعتقاد، والاحتقار لا بد فيه من الاعتقاد، بدليل أن من اعتقد في شيء أنه لا يعبأ به ولا يلتفت إليه يقال أنه احتقره، ولا يقال أنه أهانه ما لم يصدر منه قول أو فعل ينبئ عن ذلك.

متمم العشرين: الخبر، كقوله ﷺ: «**إذا لم تستح فاصنع ما شئت**»[١]، أي: صنعت ما شئت على أحد الأقوال[٢].

الحادي والعشرون: الإنعام، ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ٥٧ و ١٧٢ والأعراف: ١٦٠ وطه: ٨١]، كذا قاله الإمام في «**البرهان**» (١/ ٣١٥، ف: ٢٢٥) فقال: «وهو وإن كان فيه معنى الإباحة فإن الظاهر منه تذكير النعمة»[٣].

(١) أخرجه البخاري (٦١٢٠) من حديث أبي مسعود رضي الله عنه.

(٢) قال العراقي: «فمن لا حياء عنده يصنع ما شاء، لانتفاء المانع من ذلك، وهو الحياء، وجوز ابن عبد السلام أن تكون الصيغة هنا للإباحة، على معنى أنك إذا أردت فعل أمر فاعرضه على نفسك، فإن وجدته لا تستحي منه فافعله، أو إنه تهكم»، قال المصنف في «الإبهاج» (٤/ ١٠٣٠): «وعلى هذا التفسير يحتاج هذا القسم إلى مثال، وأمثلته كثيرة».

(٣) قال العراقي: «الظاهر أنه نوع من الإباحة كما قدمته في الامتنان بل هو بمعنى الامتنان»، وإليه ميل المصنف في «رفع الحاجب» (٢/ ٤٩٧).

الثاني والعشرون: التفويض، نحو ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]، ذكره الإمام[1].

الثالث والعشرون: التعجب، ذكره الصفي الهندي ومثله بقوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٥٠][2]، وهذا مثل به ابن برهان والآمدي للتعجيز[3]، ولكن العبادي في «**طبقاته**» مثل التعجب بقوله تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُواْ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [الإسراء: ٤٨ والفرقان: ٩].

الرابع والعشرون: التكذيب، نحو ﴿فَأْتُواْ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [آل عمران: ٩٣].

الخامس والعشرون: المشورة، نحو: ﴿فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ﴾ [الصافات: ١٠٢].

السادس والعشرون: الاعتبار، ﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩٩][4].

---

(١) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/٣١٦، ف: ٢٢٥).

(٢) انظر «نهاية الوصول» للهندي (٣/٨٤٩).

(٣) انظر «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١/١٣٩) و«الإحكام» للآمدي (٢/١٧٢).

(٤) قال المصنف في «رفع الحاجب» (٢/٤٩٩): «وأنت إذا تأملت الأقسام تأمُّلَ محقِّق نقصت وتداخل أكثرها».

[المبحث الثالث: صيغة الأمر حقيقة في الوجوب]

(ص):

والجمهور: حقيقة في الوجوب لغة أو شرعا أو عقلا مذاهب، وقيل: في الندب، وقال الماتريدي: للمشترك بينهما، وقيل: مشتركة بينهما، وتوقف القاضي والغزالي والآمدي فيهما، وقيل: مشتركة فيهما وفي الإباحة، وقيل: في الثلاثة والتهديد، وقال عبدالجبار: لإرادة الامتثال، وقال الأبهري: أمر الله تعالى للوجوب وأمر النبي ﷺ المبتدأ للندب، وقيل: مشتركة بين الخمسة الأول، وقيل: بين الأحكام الخمسة، والمختار وفاقا للشيخ أبي حامد وإمام الحرمين: حقيقة في الطلب الجازم، فإن صدر من الشارع وجب الفعل.

(ش):

أجمعوا على أن صيغة «افعل» ليست حقيقة في جميع هذه المعاني، وإنما الخلاف في بعضها، وفيه مذاهب:

أحدها: قول الجمهور أنه حقيقة في الوجوب فقط، مجاز في البواقي، وهو المحكي عن الشافعي، واختلف القائلون به هل

ذلك لغة أو شرعا أو عقلا؟، وصحح الشيخ أبو إسحاق أنه بوضع اللغة، ونقله إمام الحرمين عن الشافعي(١)، ولهذا صدر به المصنف.

والثاني: أنه حقيقة في الندب، وبه قال أبو هاشم وغيره.

والثالث: قول أبي منصور الماتريدي من الحنفية أنه للمشترك بينها، أي: للقدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو الطلب، فيكون متواطئا.

والرابع: أنه مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي، وبه قال المرتضى من الشيعة(٢).

والخامس: قول القاضي ومن تبعه الوقف، فقالوا: هو حقيقة إما في الوجوب وإما في الندب وإما فيهما جميعا بالاشتراك اللفظي، لكنا لا ندري ما هو الواقع في الأقسام الثلاثة(٣).

---

(١) انظر «شرح اللمع» للشيرازي (١/٢٠٦) و«البرهان» لإمام الحرمين (١/٢١٦، ف: ١٣٢).

(٢) انظر «الذريعة إلى أصول الشريعة» للمرتضى (٦٥).

(٣) انظر مذهب القاضي في «التقريب» (٢/٢٧) و«التلخيص» (١/٢٦١-٢٦٢) و«البرهان» (١/٢١٧-٢١٨، ف: ١٣٣) كلاهما لإمام الحرمين، وانظر مذهب الغزالي في «المستصفى» (٣/١٣٦) والآمدي في «الإحكام» (٢/١٧٨)، ثم إن جميعهم في ذلك تبع لمذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري.
هذا ويرد على المصنف اعتراضان:
أولهما: قرر العراقي أن في تأدية عبارة المصنف هذا المعنى الذي أشار إليه نظرًا، وأزيد فأقول: أن المصنف نفسه اعترض على عبارة البيضاوي من هذه

وحكى الصفي الهندي عن القاضي وإمام الحرمين والغزالي التوقف في أنه حقيقة في الوجوب فقط، أو الندب فقط، أو فيهما بالاشتراك اللفظي أو المعنوي(١)، وهذا يقتضي تردده بين أربعة، والذي في «المستصفى» (٣/١٣٦) تردده بين ثلاثة، ولم يذكر الاشتراك المعنوي.

والسادس: مشترك بين الوجوب والندب والإباحة، واختلف القائلون به: هل هو من الاشتراك اللفظي أو المعنوي؟(٢)، وإطلاق المصنف حكايته محتمل للأمرين.

الجهة، وقد يقال بأن الكناية في قوله: «فيهما» للجمع لا التثنية، وأن صواب العبارة: «فيها»، وهكذا قرأه شيخنا أبو الفداء في «البدر الطالع» للمحلي، إلا أنه يرد عليه لزوم موافقة طريقة الصفي الهندي في حكاية المذهب، حيث جعله مترددًا بين أربعة، وقد صرح المصنف برده في «الإبهاج» (٤/١٠٣٩) ولم يعرج عليه في «رفع الحاجب» (٢/٥٠١)، ثم إن نسخ «التشنيف» الأربعة متفقة على تثنية الكناية، ولم يظهر لي وجه الخروج من هذا الإشكال، غير أن الوقوف مع العبارات بعد تبين الغرض المقصود من التكلف الممقوت.
وثانيهما: سبق عن الشيخ وأتباعه ما يقتضي أن لا صيغة خاصة بالأمر، وأن صيغته محتمل لجميع معانيه التي سبق الإشارة إليها، وأجاب المصنف في «رفع الحاجب» (٢/٥٠١) بأن ذلك القول يجب أن يحمل على محملي الوجوب والندب، قال: «والذي تحرر لي أن الواقفية لا يقطعون بأن العرب وضعت صيغة خاصة، وعلى تقدير الوضع لا يقطعون هل هي للوجوب أو الندب أو بالاشتراك بينهما».

(١) انظر «نهاية الوصول» للهندي (٣/٨٥٦-٨٥٧).

(٢) فيكون الأمر بمعنى الإذن، وهو القدر المشترك بين الثلاثة، وأول من ذكر هذا القول ابن الحاجب في «المختصر»، وقال المصنف في «رفع الحاجب» (٢/٥٠١): «ولا نعرفه منقولا في غير هذا المختصر»، وأما القول بالاشتراك اللفظي فنقله الإمام في «المحصول» (٢/٤١).

والسابع: مشترك بين هذه الثلاثة والتهديد(١).

والثامن: قول عبد الجبار أنه حقيقة في إرادة الامتثال فقط، والوجوب وغيره مستفاد من القرائن، وعزاه السمعاني لأبي هاشم وأوضحه فقال(٢): «إذا قال القائل لغيره «افعل».. دل على أنه يريد منه الفعل، فإن كان القائل حكيما وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنه يستحق لأجلها المدح، فإذا كان المقول له مكلفا جاز أن يكون واجبا وأن يكون مندوبا، فإذا لم يقم دليل على وجوب الفعل وجب نفيه والاقتصار على المحقق، وهو كون الفعل ندبا يستحق فاعله المدح».

واعلم أن هذا من المصنف تكرار، فقد سبق في قوله: «**واعتبر أبو علي وابنه إرادة الدلالة باللفظ على الطلب**»، ثم إن هذه المسألة مفرعة على القول بالكلام النفسي، وعبد الجبار ممن ينكره، فكان ينبغي أن يقول: «وأما المنكرون له فقالوا: لا يكون أمرا إلا بالإرادة».

والتاسع: التفصيل بين أمر الله وأمر الرسول، فأمر الله حقيقة في الوجوب، وأمر النبي ﷺ المبتدأ للندب، وحكاه القاضي عبد الوهاب في «**الملخص**» عن شيخه أبي بكر الأبهري، واحترز بـ«المبتدأ» عما كان موافقا لنص أو مبينا لمجمل فيكون للوجوب أيضا، وذكر المازري أن النقل اختلف عن الأبهري، فروي عنه هذا، وروي عنه أنه للندب مطلقا(٣).

(١) نقله ابن الحاجب عن الشيعة، وانظر «رفع الحاجب» (٢/ ٥٠١).

(٢) «القواطع» (١/ ١٣٧-١٣٨).

(٣) انظر «إيضاح المحصول» للمازري (٢٠٢).

والعاشر: أنه صيغة «افعل» مشتركة بين الخمسة الأول، أي: بين الوجوب والندب والإباحة والإرشاد والتهديد، كذا حكاه الغزالي(١).

الحادي عشر: مشتركة بين الأحكام الخمسة، أعني: الوجوب والندب والإباحة والكراهة والتحريم، حكاه في «**المحصول**» (٢/ ٤١).

الثاني عشر: قول الشيخ أبي حامد الإسفرائيني وإمام الحرمين وغيرهما أنه حقيقة في الطلب الجازم من جهة اللسان، وكون هذا الطلب متوعدا عليه شيء آخر ثابت في أوامر الشرع بدليل من خارج، وحينئذ فالوجوب مستفاد بهذا التركيب من الشرع واللغة، فقد وافق القائلين بالوجوب، وإن كان قد خالفهم في هذا التركيب.

واعتمد المصنف في هذا النقل المازري فإنه قال في «**شرح البرهان**» (٢٠٢-٢٠٣): «هذا الذي اختاره إمام الحرمين صرح به الشيخ أبو حامد الإسفرائيني وسبقه إلى اختياره، فأشار إلى أن الأمر يقتضي حض المأمور على الفعل واقتضاؤه منه اقتضاء جازما، ولكن إذا ثبت هذا من جهة اللسان ثبت بعده الوعيد».

---

(١) كذا نسبه الشارح هنا، وكذلك فعل في «البحر المحيط» (٢/ ٣٦٩) وزاد أن الغزالي نسبه للأشعري والقاضي وأصحابهما، ولم أطلع عليه في «المستصفى».

قال المصنف[١]: «وهو المختار عندنا، فإن الوعيد لا يستفاد من اللفظ، بل هو أمر خارجي عنه، ولكنا نقول: المنقول عن الشافعي أن الصيغة تقتضي الوجوب، ومراده الصيغة الواردة في الشرع، إذ لا غرض له في الكلام في شيء غيرها، ولم يصرح الشافعي بأن اقتضاءها للوجوب مستفاد منها، فلعله يرتضي هذا التركيب ويقول به».

وهذا المذهب [مغاير للمذاهب الثلاثة السابقة[٢]] صدر المسألة، أعني: القول بأن الوجوب هل هو بالشرع أو باللغة [أو بالعقل[٣]]، فتصير المذاهب أربعة: الوجوب بالشرع، الوجوب باللغة، الوجوب بضم الشرع إلى اللغة، [الوجوب بالعقل[٤]].

---

(١) «الإبهاج» (٤/١٠٤٢)، وانظر كذلك في «رفع الحاجب» (٢/٥٠٢).

(٢) ما بين المعقوفتين من هامش ٢ وعليها علامة التصحيح، وفي أصله و ٣: «يغاير المذهبين السابقين»، وفي ١ و ٤: «مغاير للمذهبين السابقين»، وكذلك هو في «الإبهاج»، وظني أن الشارح في أول الأمر أخذ النص منه، ثم بعد ذلك أضاف في الشرح إضافات اقتضى تعديله، لكنه لم يُعدِّل النص في جميع موارده، والله أعلم.

(٣) ما بين المعقوفتين من «الغيث»، وليس في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤، وسياق الشارح يشهد لإثباته، وينبه على أن نسخة ٢ مع ما سبق من إشارتي لما بهامشه لم يواصل التصحيح على مقتضاه فيما بعد، ولذلك تجد فيه قوله: «فتصير المذاهب ثلاثة» بدل «أربعة»، ولا تجد فيه كلمة: «الوجوب بالعقل».

(٤) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، ولا وجود له في ٢ و ٣.

(ص):

وفي وجوب اعتقاد الوجوب قبل البحث خلاف العام.

(ش):

ما سبق في صيغة «افعل» من حيث هي، فأما إذا صدرت من الشارع مجردة عن القرائن وجب الفعل عملا بالحقيقة، وهل يجب اعتقاد أن المراد بها الوجوب قبل البحث عن كون المراد بها ذلك؟، فيه خلاف العام في وجوب اعتقاد عمومه قبل البحث عن المخصص، وسيأتي إن شاء الله تعالى في مباحث العام.

وهذه المسألة غريبة قل من ذكرها، وممن صرح بجريان الخلاف هنا الشيخ أبو حامد الإسفرائيني في كتابه في «**الأصول**» وابن الصباغ في «**العدة**».

[المبحث الرابع: صيغة الأمر بعد الحظر والنهي بعد الوجوب]

(ص):

فإن ورد بعد حظر - قال الإمام: أو استئذان -.. فللإباحة، وقال أبو الطيب والشيرازي والسمعاني والإمام: للوجوب، وتوقف إمام الحرمين.

(ش):

الخلاف في ورود الأمر بعد حظر سابق كقوله تعالى: {وإذا حللتم فاصطادوا} [المائدة: ٢] مشهور، وأما وروده بعد الاستئذان.. فذكره الإمام الرازي[١]، ومثله بقول الصحابة: كيف نصلي عليك؟، قال: «قولوا: اللَّهُمَّ صل على محمد»[٢].

وفيه ثلاثة مذاهب:

أصحها: أنه للإباحة، فإن سبق الحظر قرينة صارفة، قال

(١) «المحصول» (٢/ ٩٦).

(٢) أخرجه البخاري (٣٣٦٩، ٦٣٦٠) ومسلم (٤٠٧) من حديث أبي حميد الساعدي رضي الله عنه.

قال العراقي: «ويمكن التمثيل له أيضا بقوله عليه الصلاة والسلام لما سئل عن الوضوء من لحوم الإبل: «**توضؤوا منها**»، فيجري فيه الخلاف المتقدم».

صاحب «**القواطع**» (١/١٤٦): «وهو ظاهر كلام الشافعي في «**أحكام القرآن**»»، ونقله ابن برهان عن أكثر الفقهاء والمتكلمين[١].

والثاني: للوجوب، لأن الصيغة تقتضيه، ووروده بعد الحظر لا تأثير له، وهو اختيار القاضي أبي الطيب والشيخ أبي إسحاق والسمعاني والإمام في «**المحصول**»(٢/٩٦)[٢]، ونقله الشيخ أبو حامد الإسفرائيني في كتابه عن أكثر أصحابنا ثم قال: «وهو قول كافة الفقهاء وأكثر المتكلمين».

والثالث: الوقف بينهما، وهو اختيار إمام الحرمين مع كونه أبطل الوقف في لفظه ابتداء من غير تقدم حظر[٣].

واعلم أنهم لم يحكوا هنا القول الآتي في المسألة بعدها برجوع الحال إلى ما كان قبلها، ولا يبعد طرده[٤].

---

(١) انظر «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١/١٥٩).

(٢) وانظر اختيار القاضي في «التقريب» (٢/٩٦) واختيار الشيخ أبي إسحاق في «اللمع» (٤٨) واختيار السمعاني في «القواطع» (١/١٤٦-١٤٧).

(٣) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/٢٦٤-٢٦٥، ف: ١٧٣).

(٤) قال العراقي: «كان شيخنا الإمام البلقيني يقول: إن هذا هو المختار، فإنه للإباحة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، وللإيجاب في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، فالاصطياد كان قبل تحريمه بالإحرام مباحا فاستمر كذلك، وقتال المشركين قبل تحريمه في هذه المدة كان واجبا فاستمر كذلك».

تنبيهان

الأول: قوله أولا: «**قال الإمام: أو استئذان**» ليس معناه أن الإمام قال: إن ورد بعد حظر أو بعد استئذان فللإباحة، بل معناه: أن وروده بعد الاستئذان فائدة أفادها الإمام أن حكمه حكم وروده بعد الحظر، وحكمه بعد الحظر فيه الخلاف، وهي نافعة في الاستدلال على وجوب الصلاة في التشهد.

الثاني: ترجمة المسألة بالأمر بعد الحظر قاله الجمهور، وعن القاضي أبي بكر أنه رغب عنها وقال[1]: «الأولى أن يقال: «افعل» بعد الحظر؛ لأن «افعل» تكون أمرا تارة وغير أمر، والمباح لا يكون مأمورا به، وإنما هو مأذون فيه».

(ص):

أما النهي بعد الوجوب.. فالجمهور: للتحريم، وقيل: للكراهة، وقيل: للإباحة، وقيل: لإسقاط الوجوب، وإمام الحرمين على وقفه.

(ش):

النهي الوارد بعد الوجوب هل يقتضي التحريم؟، على مذاهب:

أصحها: قول الجمهور أنه للتحريم، ولا ينتهض الوجوب السابق قرينة في حمل النهي على رفع الوجوب، وحكى الأستاذ

(١) «التقريب» (٢/٩٣).

والقاضي فيه الاتفاق[(١)]، وفرقوا بينه وبين الأمر بعد الحظر - حيث اعتبروا القرينة هناك ولم يعتبروها هنا - بوجهين:

أحدهما: أن النهي لدفع المفاسد، والأمر لتحصيل المصالح، واعتناء[(٢)] الشارع بدفع المفاسد أكثر من جلب المصالح.

ثانيها: أن النهي عن الشيء موافق للأصل الدال على عدم الفعل، ولا كذلك الأمر[(٣)].

والثاني: أنه لكراهة التنزيه، وهذا القول موجود في «**المسودة الأصولية**» لبني[(٤)] تيمية (١/٢٢٨) عن حكاية القاضي أبي يعلى منهم.

والثالث: أنه للإباحة، كالقول به هناك، ويدل له قوله تعالى: ﴿قَالَ إِن سَأَلْتُكَ عَن شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي﴾ [الكهف: ٧٦].

---

(١) انظر قول الأستاذ في «البرهان» (١/٢٦٥، ف: ١٧٤) وقول القاضي في «التلخيص» (١/٢٨٨-٢٨٩) كلاهما لإمام الحرمين.

(٢) كذا في ١ و ٢، وفي ٣ و ٤: «واعتبار».

(٣) زاد المصنف في «الإبهاج» (٤/١٠٨٩) وجهًا ثالثًا: أن القائل بالإباحة ثَمّ إنما دعاه إليها ورود الصيغة كثيرا في الآيات والأخبار بمعنى الإباحة، بخلاف النهي بعد الوجوب، ورابعًا: أن دلالة النهي على التحريم أقوى من دلالة الأمر على الوجوب؛ لأنه إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام.

(٤) كذا في ٢ و ٣ و ٤، في ١: «لابن»، والظاهر أن الصواب الأول، نظرًا إلى أن النقل إنما هو من غير زيادات شيخ الإسلام ابن تيمية في «المسودة».

والرابع: أنه يرفع ذلك الوجوب، فيكون نسخا، ويعيد الأمر إلى ما كان قبله، وهذا يؤخذ من نقل صاحب «**المسودة الأصولية**» (١/ ٢٢٨).

والخامس: أنه على الوقف، وهو قول إمام الحرمين فقال[1]: «أما أنا فأسحب ذيل الوقف عليه كما قدمته في صيغة الأمر بعد الحظر»[2].

---

(١) «البرهان» (١/ ٢٦٥، ف: ١٧٤).

(٢) **فائدة في حكم الأمر بعد الاستئذان:**
قال المصنف في «الإبهاج» (٤/ ١٠٨٩-١٠٩٢) ونحوه في «رفع الحاجب» (٣/ ١٠-١١): «تقدم ما ذكره الإمام في الأمر عقيب الاستئذان، وأما النهي عقيب الاستئذان، مثل قوله ﷺ لسعد وقد قال له: أُوصِي بمالي كله؟ قال: «**لا**»، ومثل: أيُسَلِّم بعضنا على بعض؟ «**نعم**»، أيصافح بعضنا البعض؟ قال: «**نعم**»، أينحني بعضنا لبعض؟، قال: «**لا**»، ووقع في السنة كثير من ذلك..
فهذا الاستفهام الأصل فيه أنه استفهام عن الخبر، كأنه يقول: أيقع هذا أو لا، وجوابه في الأصل خبر أيضا، يقول: يقع أو لا، كقولك: يقوم زيد؟، فيجيب: نعم أو لا، ثم قد تأتي قرينة تدل على أن المراد بذلك الاستفهام عن الحكم الشرعي، كما في هذين الحديثين وأشباههما، فإن القرينة تدل على أن المراد الاستفهام على الحكم الشرعي، إما الوجوب أو الجواز أو الاستحباب، وقد يكون استرشادا أيضا، فيكون الجواب بلا أو نعم واردا على ما فهم من السؤال.
والظاهر في الحديث الثاني أن المراد الاستفهام عن الجواز، ولذلك كان الانحناء حراما، وقوله: «**نعم**» في السلام والمصافحه فيه جواز ذلك خاصة، واستحبابه من دليل آخر، ولا نقدره أمرا، بل خبرا.
وكذا في حديث سعد الظاهر فيه أنه استفهام عن الجواز، ولذلك في الثلث قال ﷺ: «**الثلث والثلث كثير**»، فإن «نعم» مقدرة فيه، ولا نقدره أمرا، لأنه ليس مستحبا لقوله أنه كثير، وليس بنا ضرورة إلى تقديره أمرا وصرفه عن ظاهره.

فهذا هو القاعدة في ذلك، قررها والدي رضي الله عنه، وينبني عليها مباحث في مواضع كثيرة، فافهمها».

وقال العراقي: «ويحتمل أن المفهوم منه فيهما السؤال عن الندب، ويحتمل أن المفهوم من المثال الأول أن السؤال عن الندب، وفي الثاني عن الإباحة.

ومن أمثلته حديث: سئل عن لحوم الغنم فقال: «**لا توضؤوا منها**»، والظاهر أن السؤال فيه عن الوجوب، فيكون معنى الجواب: لا يجب الوضوء منها، والله أعلم».

(ص):

مسألة: [دلالة الأمر على التكرار أو المرة]

الأمر بطلب الماهية، لا لتكرار ولا مرة، والمرة ضرورية، وقيل: مدلولة، وقال الأستاذ والقزويني: للتكرار مطلقا، وقيل: إن علق بشرط أو صفة، وقيل: بالوقف.

(ش):

الأمر بطلب الماهية - أي: المجرد عن التقييد بالمرة أو الكثرة - اختلفوا فيه على مذاهب(١):

أصحها: قول المحققين أنه لا يدل على المرة ولا على التكرار، وإنما يدل على طلب ماهية المأمور به فقط، ثم إن المرة الواحدة لا بد منها في الامتثال، فهي من ضروريات الإتيان بالمأمور به، لا أن الأمر يدل عليها بذاته(٢).

---

(١) قال العراقي: «جعل الشارح لفظ المصنف «**الأمر بطلب الماهية**» بالباء، وشرحه على أنه تصوير للمسألة، والخبر في قوله: «**لا لتكرار ولا مرة**»، ولا معنى لذلك، فإن الأمر هو الطلب، وإنما عبارة «**لطلب الماهية**» باللام، وهو الخبر، وقوله: «**لا لتكرار ولا مرة**» لتقرير ذلك وتأكيده، والله أعلم».

(٢) قال المصنف في «رفع الحاجب» (٢/ ٥١٠): «وأراه رأي أكثر أصحابنا، وإن صرح أحد منهم باقتضائه المرة فهذا مراده، ويظهر لك بتأمل كلامه».

والثاني: أنه يدل على المرة بلفظه، ولا يحتمل التكرار أصلا، وإنما يحمل عليه بدليل، ونقله الشيخ أبو إسحاق عن أكثر أصحابنا وأبي حنيفة وأكثر الفقهاء[(١)].

والثالث: أنه للتكرار مطلقا المستوعب لزمان العمر، وبه قال الأستاذ أبو إسحاق والشيخ أبو حاتم القزويني[(٢)] فيما نقله عنه صاحبه الشيرازي في «**شرح اللمع**» (١/ ٢٢٠)، لكن شرط هذا القول الإمكان، دون أزمنة قضاء الحاجة والنوم وضروريات الإنسان كما قاله الشيخ أبو إسحاق وابن الصباغ.

ومراد المصنف بالإطلاق ما سيذكره في مقابله من الخلاف.

والرابع: إن علق بشرط أو صفة اقتضى التكرار، مثل: ﴿وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة: ٦]، ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ﴾ [المائدة: ٣٨]، وإن كان مطلقا لم يقتضه.

واختار الآمدي وابن الحاجب أنه لا يقتضي التكرار في المعلق أيضا[(٣)].

---

(١) وكذا عن اختيار القاضي أبي الطيب الطبري والشيخ أبي حامد، انظر «شرح اللمع» للشيخ أبي إسحاق (١/ ٢٢٠)، قال المصنف في «رفع الحاجب» (٢/ ٥١١): «إن النقلة لهذا عن أصحابنا لا يفرقون بينه وبين الرأي المختار، وليس غرضهم إلا نفي التكرار، والخروج عن العهدة بالمرة، ولذلك لم يحك أحد منهم المذهب المختار مع حكاية هذا، وإنما اقتصروا على هذا لأنه عندهم هو نفس ذلك المذهب».

(٢) هو محمود بن الحسن بن محمد القزويني المتوفى سنة (٤٤٠ هـ).

(٣) انظر «الإحكام» للآمدي (٢/ ١٩٩) و«رفع الحاجب» (٢/ ٥١٥-٥١٦).

وقال البيضاوي: «لا يقتضيه لفظا ويقتضيه قياسا»(١).

الخامس: الوقف(٢)، قالوا: وهو محتمل لشيئين:

(١) انظر «الإبهاج» (٤/ ١١١١)، وأصله عند الرازي في «المحصول» (٢/ ١٠٧).
هذا وفي هذه المسألة تفصيل ثالث: أن المعلق بالصفة يقتضي التكرار دون المعلق بالشرط، ذكره إمام الحرمين في «التلخيص» (١/ ٣١٠) من كلام القاضي أبي بكر وصححه، واختاره المصنف في «الإبهاج» (٤/ ١١١٩).
قلت: وعند التحقيق مرجع هذه التفصيلات إلى شيء واحد، وليس بينها خلاف محقق، لأن مبناها على اختلاف تصوير المسألة، فقد ذكر الآمدي وابن الحاجب وغيرهما أن محل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة، فإن ثبت كونه علة كالزنا تكرر الحكم بتكرره اتفاقا، ولا وجود في كلامهما لتعليق الأمر بصفة أو شرط، وسبقهما إلى ذلك القاضي وإمام الحرمين، ولما جعل الرازي الكلام في مطلق الأمر المعلق بما يشمل الصفة والشرط قال بقوله من اقتضاء التكرار قياسًا، والصفة التي يعلق بها الأمر والتي يتكرر بسببه قياسا إنما هي الصفة المشتملة على العلة، هذا ما انقدح في الذهن، والله أعلم بالصواب.

(٢) وهو رأي القاضي أبي بكر الباقلاني وجماعة الواقفية، ومعناه: أنه محتمل للمرة والمرتين وعدد محصور زائد عليهما، ومحتمل للتكرار في جميع الأوقات، والإجماع قائم على انتفاء ما عدا التكرار والمرة، فانحصر الوقف فيهما، وادعى القاضي الاتفاق على أن فعل المرة متفق عليه، والغرض كما قال المصنف في «رفع الحاجب» (٢/ ٥١٢): «أنه لم يقل أحد: إن المرة لا تعقل، لا من الواقفية ولا من غيرهم».

أحدهما: أن يكون مشتركا بين التكرار والمرة، فيتوقف إعماله في أحدهما على قرينة.

والثاني: أنه لأحدهما ولا نعرفه فنتوقف لجهلنا بالواقع(١).

(١) وفي المسألة مذهب سادس حكاه صفي الدين الهندي في «نهاية الوصول» (٣/ ٩٢٤-٩٢٥) عن عيسى بن أبان أنه إن كان فعلا له غاية يمكن إيقاعه في جميع المدة فيلزمه في جميعها، وإلا فيلزمه الأقل.

[دلالة الأمر على الفور أو التراخي]

(ص):

ولا لفور خلافا لقوم، وقيل: للفور أو العزم، وقيل: مشترك.

(ش):

«ولا لفور» عطف على قوله: «لا لتكرار»، أي: الأمر المطلق مقتضاه طلب الفعل المأمور به، ولا دلالة على خصوص الفور أو التراخي، فيجوز البدار إلى الامتثال عقيب وروده ويجوز التأخير، ولا يتعين أحدهما بخصوصه إلا بدليل.

قال إمام الحرمين[1]: «ينسب إلى الشافعي وأصحابه، وهو الأليق بتفريعاته في الفقه وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول».

والثاني: إنه يقتضي الفور، أي: وجوب البدار إلى الفعل، ومنع التأخير عن أول وقت الإمكان بلا عذر، وهو قول الحنفية والحنابلة، وكذلك المالكية كما قاله القاضي عبد الوهاب، واختاره من أصحابنا القاضي أبو حامد المروروذي وأبو بكر الصيرفي.

والثالث: أنه للفور أو العزم، وهذا عائد لأعم من المضيق والموسع، ثم العزم إنما يكون في الموسع، ولا ينافي هذا العود

---

(١) «البرهان» (١/ ٢٣٢، ف: ١٤٣).

للأعم، إذ انفراد بعض أفراد الأعم بالحكم لا يوجب عدم العود إلى الأعم، ولهذا قال ابن الحاجب: «وقال القاضي: إما الفور وإما العزم»[١]، مع تصويره المسألة بمطلق الأمر، غير مقيدها بموسع ولا مضيق، وكل من تكلم على المسألة حتى القاضي نفسه تكلم عليها مطلقا، ثم اختار هذا بناء على أصله في الواجب الموسع، وأن العزم فيه واجب عند التأخير.

والرابع: أنه مشترك، حكاه في «**المنهاج**»[٢]، وأصله: أن في المسألة قولا بالوقف، إما لعدم العلم بمدلوله، أو لأنه مشترك بين اقتضاء الفور والتراخي بالاشتراك اللفظي، فكان الأحسن التصريح بالوقف، ليشمل هذين الاحتمالين.

(ص):

والمبادر ممتثل، خلافا لمن منع ومن وقف.

(ش):

لو بادر إلى فعله أول الوقت من غير تأخير.. فالمشهور أنه ممتثل، سواء قلنا أن الأمر يقتضي الفور أم لا، ووراءه قولان غريبان:

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٢/ ٥١٩).

(٢) انظر «الإبهاج» (٤/ ١١٢٤).

أحدهما: حكاه ابن الصباغ في «**العدة**» عن بعضهم أنه قال: لا يقطع بكونه ممتثلا؛ لجواز إرادة التراخي، وقال: «إن القائل به خرق الإجماع»، ومثله قول الإمام في «**البرهان**» (**١/ ٢٣٣، ف: ١٤٤**): «إن من ترجم المسألة بأن الصيغة هل تقتضي التراخي.. فلفظه مدخول، فإنه يقتضي اقتضاءها للتراخي على قول حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتد به، وليس هذا معتقد أحد».

الثاني: إننا نتوقف؛ لكونه مشكوكا في أن المراد به الفور أو التراخي فيتوقف في الامتثال، وهو قضية كلام إمام الحرمين[1].

---

(١) وعبارته في «البرهان» (١/ ٢٤٧-٢٤٨، ف: ١٦١): «الذي أقطع به أن المطالب مهما أتى بالفعل فإنه بحكم الصيغة المطلقة موقع المطلوب، وإنما التوقف في أمر آخر، وهو أنه إن بادر لم يعص، وإن أخر فهو مع التأخير ممتثل لأصل المطلوب، وهل يتعرض للإثم بالتأخير ففيه التوقف، وأما وضع التوقف في أن المؤخر هل يكون كمن يوقع ما طلب منه وراء الوقت الذي يتأقت به الأمر حتى لا يكون ممتثلا أصلا.. فهذا بعيد»، قلت: وقد ادعى العراقي بأن عبارة ابن الصباغ تقتضي مساواة هذا القول للأول، وأنا لم يظهر لي وجه التوافق بينهما، والله أعلم.

(ص):

مسألة: [دلالة الأمر المؤقت على لزوم القضاء]

الرازي والشيرازي وعبد الجبار: الأمر يستلزم القضاء، وقال الأكثر: القضاء بأمر جديد.

(ش):

إذا أمر الشارع بالفعل في وقت معين، فخرج الوقت ولم يفعل.. فهل يجب القضاء بأمر جديد ابتداء أم يجب بالأمر السابق، بمعنى أنه يستلزمه لا أنه عينه؟، قولان:

فذهب عبد الجبار والإمام في «المحصول» إلى الثاني[1]، محتجين بقوله ﷺ: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**»[2]، فقوله: «**فليصلها إذا ذكرها**» دليل على أن الأمر الأول باق عليه، وأن الواجب بعد الوقت هو الواجب الذي كان في الوقت.

---

(١) ورد في هامش ٢ ما نصه: «لم يرد الماتن الإمام الرازي كما فهمه الشارح، وإنما أراد أبا بكر الرازي من الحنفية، وقد عزا الإمام في «المحصول» (٢/ ٢٥١) القول إليه وصرح بذكره، فليعلم»، قلت: أما مذهب الرازي صاحب «المحصول» فهو مع الجمهور في أن القضاء بأمر جديد، والله أعلم.

(٢) أخرجه أبو يعلى في مسنده (٣٠٨٦) بسند صحيح من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وهو بنحوه عند الدارمي (١٣٦٩)، وهو متفق عليه (خ: ٥٩٧، م: ٦٨٤) بلفظ: «**من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها**».

وما نقله المصنف عن الشيخ أبي إسحاق الشيرازي سهو، فإنه صحح في «اللمع» (**٥٣**) قول الأكثرين[١].

وذهب الأكثرون إلى أن القضاء بأمر جديد؛ لأنه فات الأمر بفوات الوقت، فيفوت الوجوب، والحديث حجة لنا؛ لأن قوله: «**فليصلها**» أمر جديد، فلو كان الأمر الأول باقيا عليه لم يحتج إلى هذا الثاني، فلما ذكره دل على وجوبه بهذا الأمر، لا بالأمر الأول.

(١) قلت: ونحوه في «التبصرة» (٦٤) و«شرح اللمع» (١/ ٢٥٠)، فالعجب من المصنف كيف وهم هذا الوهم، ولكل عالم هفوة.

[دلالة الأمر على الإجزاء]

(ص):

والأصح: أن الإتيان بالمأمور يستلزم الإجزاء.

(ش):

إتيان المكلف بالمأمور به على الوجه المشروع يستلزم الإجزاء، وإلا لكان الأمر بعد الامتثال مقتضيا، إما لذلك المأتي به ويلزم تحصيل الحاصل، أو لغيره ويلزم أن لا يكون الإتيان بتمام المأمور به بل ببعضه، والفرض خلافه.

وقال أبو هاشم وعبد الجبار: لا يوجبه كما لا يوجب النهي الفساد[1].

قال في «المنتهى» (٧١): «إن أراد أنه لا يمتنع أن يرد أمر بعده بمثله.. فمسلم، ويرجع النزاع في تسميته قضاء، وإن أراد أنه لا يدل على سقوطه.. فساقط».

---

(١) قال العراقي: «وفي الرد على أبي هاشم بما تقدم نظر؛ فإنه لا يقول ببقاء التكليف بالمأمور به، بل يوافق على سقوطه، لكنه يقول: السقوط مستفاد من البراءة الأصلية، وغيره يقول: من ذلك الأمر».

قلت: وبالأول صرح عبد الجبار في «**العمد**» أنه لا يستلزمه، بمعنى أنه لا يمتنع أن يقول الحكيم: «افعل كذا، فإذا فعلت.. أديت الواجب، ويلزمك مع ذلك القضاء»[1].

والخلاف مبني على تفسير الإجزاء بسقوط القضاء، أما إذا فسرناه بسقوط التعبد به.. فالامتثال محصل للاجزاء بلا خلاف، فكان حق المصنف التنبيه على ذلك؛ ليعرف به خلل من أطلق الخلاف.

(١) انظر «المعتمد» (١/٩٩).

[دلالة الأمر بالأمر بالشيء]

(ص):

وأن الأمر بالأمر بالشيء ليس أمرا به.

(ش):

أي: ليس أمرا لذلك الغير بذلك الشيء على الأصح، فإنه ﷺ قال لعمر لما طلق ابنه عبدالله زوجته في الحيض: «**مره فليراجعها**»[1]، فلم تكن المراجعة واجبة على عبدالله لما كان الأمر له بذلك من أبيه، بخلاف أن يقول النبي ﷺ: أخبره أن الله أمره بالرجعة، أو أني آمره بها، ولا يصار إلى أنه أمر إلا بدليل.

ونقل العالمي من الحنفية عن بعضهم أنه أمر[2].

وحكى سليم الرازي في «**التقريب**» ما يقتضي أنه يجب على الثاني الفعل جزما، وإنما الخلاف في تسميته أمرا.

وقال في «**المحصول**» (**٢/ ٢٥٣**): «الحق أن الله إذا قال لزيد: «أوجب على عمرو كذا»، وقال لعمرو: «كل ما أوجب عليك زيد فهو واجب عليك».. فالأمر بالأمر بالشيء أمر بالشيء في هذه

(١) أخرجه البخاري (٥٢٥١) ومسلم (١٤٧١) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) انظر «بذل النظر» للعالمي (١١٦).

الصورة، ولكنه بالحقيقة إنما جاء من قوله: «كل ما أوجب عليك فلان فهو واجب عليك»، أما لو لم يقل ذلك.. فلا يجب، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «**مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع**»[1]، فإن ذلك الأمر لا يقتضي الوجوب على الصبي». انتهى.

والحق التفصيل، فإن كان للأول أن يأمر الثالث.. فالأمر للثاني بالأمر للثالث أمر للثالث، وإلا فلا.

(١) أخرجه أبو داود (٤٩٥) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضي الله عنهم، وهو إسناد حسن.

[دخول الآمر في عموم أمره]

(ص):

وأن الآمر بلفظ يتناوله داخل فيه.

(ش):

الآمر بلفظ يتناول نفسه هل يدخل في الأمر نظرا إلى عموم اللفظ وكونه آمرا لا يصلح معارضا؟ فيه قولان، أصحهما عند المصنف: نعم، وهذا تابع فيه الهندي فإنه عزاه للأكثرين[1]، لكن ذكرت في كتاب «**الوصول إلى ثمار الأصول**» في «باب العموم» أن الأكثرين - وهو مذهب الشافعي - على عدم الدخول، لا سيما على قول من اشترط في الأمر العلو.

وينبغي أن يكون موضع الخلاف ما إذا لم يكن الآمر مأمورا بمخاطبة غيره، فإن كان لم يدخل فيه قطعا، ولهذا قطع أصحابنا فيما لو وكله [ولو بصيغة الأمر[2]] ليبرئ غرماءه، والوكيل من جملة الغرماء.. أنه ليس له أن يبرئ نفسه، وعلله صاحب «**التتمة**»

(١) انظر «نهاية الوصول» للهندي (٣/١٠٠٣).

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣، وكذا في ٢ لكن عليه علامة «حـ» إشارة إلى حذفه، وليس في ١ و ٤ ولا «الغيث».

بما ذكرنا، ونص الشافعي أنه لو وكله أن يفرق ثلثه على الفقراء ليس له صرفه إلى نفسه وإن كان فقيرا أو مسكينا، ووجهه القاضي أبو الطيب في «**تعليقه**» بأن المذهب الصحيح: أن المخاطب لا يدخل في أمر المخاطب إياه في أمر غيره، قال: «فإذا أمر الله تعالى نبيه بأن يأمر أمته أن يفعلوا كذا لم يدخل هو في ذلك الأمر». انتهى.

واحترز بقوله: «**بلفظ يتناوله**» عما إذا أمر بلفظ خاص، فإنه لا يدخل الآمر تحته قطعا.

وقد اعترض على المصنف فقيل: كيف يجتمع هذا مع قوله في آخر «العام»: «**الأصح أن المخاطب داخل إن كان خبرا لا أمرا**»، وقد اعترف بجودة السؤال، ثم انفصل عنه وقال: الآمر يطلق على المنشئ وعلى المبلغ عن المنشئ، فيقال: الله سبحانه وتعالى آمر بطريق إنه المنشئ الحاكم بمضمون الأمر، وهذا بطريق الحقيقة، ويطلق على النبي ﷺ باعتبار أنه المبلغ عن الله تعالى، إذا عرفت هذا فالآمر بلفظ يتناوله قد يجيء بلفظ عام وقد يجيء بغيره كالتثنية والجمع غير المحلى إذا تحقق دخول اللفظ فيهما بطريق من الطرق(١).

وحاصله: أن موضوع المسألتين مختلف، فمسألة الأمر في الإنشاء من منشئ أو مبلغ، ومسألة العموم في الخطاب أعم من أن يكون إنشاء أو خبرا.

---

(١) أشار البرماوي في «الفوائد السنية» (٣/ ١٢٠٩) إلى أنه قاله في «منع الموانع»، ولا وجود له في المطبوع منه، فلعله من «الكبير».

ولا يخفى ما فيه من التعسف مع وروده في الصورة التي يجتمعان فيها، ولو أنه جمع بينهما بحمل المذكور هنا على ما إذا كان الخطاب يتناوله، كقوله: «إن الله يأمرنا[1] بكذا» وقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾ [النساء: ١١] ونحوه عملا بعموم الصيغة، والمذكور ثَم على ما إذا لم يكن اللفظ متناولا له، كقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ [البقرة: ٦٧]، [لكان أولى[2]]، فلا يدخل فيه كما لم يدخل موسى في ذلك الأمر، بدليل قوله في آخر القصة: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفۡعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١]، ولا يظن بموسى - ذلك، وقول المصنف هنا: «**بلفظ يتناوله**» ولم يذكر هذا القيد هناك صريح فيما ذكرته، والعجب منه كيف لم يقع على هذا وهو ظاهر من لفظه، وبه يرتفع الإشكال، وقد رأيت في «التمهيد» (١/ ٢٧٠-٢٧٢) لأبي الخطاب هذا التفصيل في هذه المسألة ولله الحمد، وغاية ما يلزم المصنف أنه فرق المسألة في موضعين وذكر كل شق في موضع[3].

---

(١) كذا في ١ و ٢ و ٤، وفي مطبوعة «الغيث»: «يأمر»، وكلاهما محتمل، وفي ٣: «يأمركم»، وهو خطأ.

(٢) ما بين المعقوفتين من «الغيث» حاكيا له عن الشارح، وليس في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤.

(٣) قال البرماوي في «الفوائد السنية» (٣/ ١٢٠٩-١٢١٠): «وفي ذلك نظر؛ لأن الصيغة إذا لم يمكن أن تكون شاملة للمتكلم فليس محل الخلاف، وإن كانت شاملة فالأكثرون في الأمر والنهي على عدم الدخول، وفي الخبر على الدخول».

[دخول النيابة في المأمور]

(ص):

وأن النيابة تدخل المأمور إلا لمانع.

(ش):

قال الآمدي[1]: يجوز عندنا دخول النيابة فيما كلف به من الأفعال البدنية خلافا للمعتزلة، واستدلوا بأن الوجوب إنما كان لقهر النفس وكسرها، والنيابة تنافي ذلك، وأجاب أصحابنا بأن النيابة لا تأباه لما فيها من بذل المؤنة وتحمل المنة.

وقول المصنف: «إلا لمانع» قيد لا بد منه ليخرج بعض البدني كالصلاة والاعتكاف وكذا الصوم على الجديد.

ومن الناس من عكس هذه العبارة فقال: الطاعات لا تدخلها النيابة إلا الحج والصوم على قول؛ لأن القصد من الطاعة الإجلال والإنابة، ولا يلزم من تعظيم الوكيل تعظيم الموكل، فكأنه وكله على ما لا يقدر عليه، فلا يصح، وعلى هذا [نص الشافعي كما بينته في «بحر الأصول» (١/ ٤٣١)، و[2]] اقتصر الشيخ عز الدين في

(١) انظر «الإحكام» للآمدي (١/ ١٩٨-٢٠٠).

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣، وكذا في ٢ مع علامة الحذف «حـ»، وسقط من ١.

«أماليه» قال: «وبهذا يظهر أن ثواب العبادة البدنية لا يصح للغير، لأنه مرتب على الإجلال، وهو غير حاصل من الغير، وإن شئت قلت: تمتنع الاستنابة إلا في فعل تحصل مصلحته من الوكيل كما تحصل من الموكل».

وحرر الصفي الهندي المسألة فقال[1]: «اتفقوا على جواز دخول النيابة في المأمور به إذا كان ماليا وعلى وقوعه أيضا، لاتفاقهم على أنه يجوز [للغير[2]] صرف زكاة ماله بنفسه وأن يوكل فيه، وكيف لا وصرف زكاة الأموال الظاهرة إلى الإمام إما واجب أو مندوب، ومعلوم أنه لم يصرفها للفقراء إلا بطريق النيابة، واختلفوا في جواز دخولها فيه إذا كان بدنيا:

فذهب أصحابنا إلى الجواز والوقوع معا، محتجين بأنه لا يمتنع لنفسه، إذ لا يمتنع قول السيد لعبده: «أمرتك بخياطة هذا الثوب، فإن خطته بنفسك أو استنبت فيه أثبتك، وإن تركت الأمرين عاقبتك»، واحتجوا بالنيابة في الحج، وفيه نظر، فإنه لا يدل على جواز النيابة في المأمور به إذا كان بدنيا صرفا، بل إنما يدل على ما

---

(١) «نهاية الوصول» (٣/ ١١١٠-١١١٤).

(٢) كلمة «للغير» كذا في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤ و«البحر المحيط» (١/ ٤٣١)، وفي «نهاية الوصول»: «للغني».

هو [بدني ومالي[1]] معا كالحج، ولعل الخصم يجوز ذلك فلا يكون دليلا عليه.

واحتج المانع بأن القصد من إيجاب العبادة البدنية امتحان المكلف، والنيابة تخل بذلك، وأجيب بأنه لا يخل به مطلقا، فإن النيابة امتحان أيضا».

(١) ما بين المعقوفتين من ٤ و«البحر المحيط» (١/ ٤٣٢)، وكذلك هو في «نهاية الوصول»، وفي ١ و ٢ و٣: «بدن ومال» بدون ياء النسبة.

(ص):

مسألة: [دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده]

قال الشيخ والقاضي: الأمر النفسي بشيء معين نهي عن ضده الوجودي، وعن القاضي: يتضمنه، وعليه عبد الجبار وأبو الحسين [والإمام[1]] والآمدي، [وقال إمام الحرمين والغزالي: لا عينه ولا يتضمنه، وقيل: أمر الوجوب يتضمن[2]] فقط، أما اللفظي.. فليس عين النهي قطعا، ولا يتضمنه على الأصح.

(ش):

الكلام في هذه المسألة يقع على وجهين:

أحدهما: في النفساني

وهو الطلب القائم بالنفس، والمثبتون له اختلفوا على مذاهب:

أحدها: أنه عين النهي عن ضده، وهو قول الأشعري والقاضي، وأطنب في نصرته في «التقريب» (١٩٨/٢) [بناء

(١) كلمة «والإمام» ملحق بهامش ٢ مصححا، ولا وجود لها في ١ و ٣ و ٤، والظاهر أنه لا وجود لها في نسخة الشارح، ولذلك لم يتعرض في الشرح لبيان رأي الإمام، مع أن حوله كلام فصله المصنف في «الإبهاج»، والله أعلم.

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٣، وسقط من ٤.

على أصلهم أن كلام الله تعالى واحد لا يتنوع، وهو بنفسه أمر بما أمر ونهى عما نهى، فكان تأثير الأمر بالشيء نهيا عن ضده، وعلى العكس[(١)]].

والثاني: ليس عينه، ولكن يتضمنه عقلا، وذكر إمام الحرمين أن القاضي صار إليه في آخر مصنفاته[(٢)]، ونقله الشيخ أبو حامد الإسفرائيني عن أكثر أصحابنا، ونقله المصنف عن عبد الجبار ومن معه، وفيه شيء نذكره.

والثالث: أنه ليس نهيا عن ضده ولا متضمنا له، [بل هو مسكوت عنه[(٣)]]، واختاره إمام الحرمين والغزالي وابن الحاجب[(٤)]، وقال إلكيا: إنه الذي استقر عليه القاضي.

والرابع: التفصيل بين أمر الإيجاب فيتضمن النهي عن ضده، وأمر الندب ليس نهيا عن ضده ولا متضمنا له، فإن أضداده مباحة غير منهي عنها، وهو قول بعض المعتزلة، [ومن لم يفصل جعل

---

(١) ما بين المعقوفتين أعلم عليها بعلامة الحذف «حـ» في ٢، وهو ثابت في ١ و ٣ و ٤، إن أن ٤ سقط منه كلمة «تأثير».

(٢) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/ ٢٥٠، ف: ١٦٣).

(٣) ما بين المعقوفتين من ٣، وكذا في ٢ وأعلم عليه بعلامة الحذف «حـ»، وليس في ١ و ٤ ولا «الغيث».

(٤) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/ ٢٥٢، ف: ١٦٤) و«المستصفى» للغزالي (١/ ٢٧٣) و«رفع الحاجب» (٢/ ٥٢٧).

أمر الندب نهيا عن ضده نهي ندب، حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون فعله مندوبا[(١)]].

وإنما قيدنا هذا الخلاف بالنفسي؛ للتنبيه على أنه ليس الخلاف في صيغة الأمر وصيغة النهي، إذ لا نزاع في أنهما صيغتان مختلفتان، وإنما النزاع عند القائلين بالنفسي بأن الأمر هو الطلب القائم بالنفس راجع إلى أن طلب فعل الشيء هل هو طلب ترك أضداده أم لا؟، وهذا وإن لم يصرح به الجمهور وأطلقوا الخلاف فهو [متعين لما ذكرنا[(٢)]]، والشيخ والقاضي لم يتكلما إلا في النفسي، وذكرا أن اتصاف الشيء بكونه أمرا ونهيا بمثابة اتصاف الكون الواحد بكونه قريبا من شيء بعيدا من غيره.

الثاني: اللساني

والمنكرون للنفسي الذاهبون إلى أن الأمر هو نفس صيغة «افعل» [وهم المعتزلة فقد اتفقوا على أن الأمر ليس نهيا عن ضده، ضرورة تغاير صيغة «افعل»[(٣)]] لصيغة «لا تفعل»، ولهذا لم يصر هنا أحد إلى أن الأمر نفس النهي، وإنما اختلفوا هل يستلزم النهي [عن ضده من جهة المعنى على مذهبين، ومعناه: إن صيغة «اقعد» مثلا

---

(١) ما بين المعقوفتين أعلم عليه في ٢ بـ«حـ» إشارة لحذفه، وهو ثابت في ١ و ٣ و ٤.

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ١ و ٤، في ٢: «متضمن لما ذكرنا»، وفي ٣: «متضمن لها».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من ٣، وهو ثابت في ١ و ٢ و ٤.

تقتضي إيجاد القعود، فهل يستلزم النهي[(١)] عن القيام من حيث هي مقتضية لإيجاد القعود أم لا؟، فذهب قدماء مشايخهم إلى منعه، وذهب القاضي عبدالجبار وأبو الحسين وغيرهما إلى إثباته، وهؤلاء لم يتكلموا إلا في اللساني، فإن الأمر عندهم العبارة فقط[(٢)].

تنبيهان

الأول: ظهر بما شرحناه أن حكاية المصنف عن عبد الجبار وأبي الحسين في المقام الأول منتقدة، فإنهما لم يتكلما إلا في اللساني، وأما الآمدي فإنه قال[(٣)]: «إن جوزنا تكليف ما لا يطاق فليس عينه ولا يستلزمه، وإن منعناه استلزمه».

الثاني: احترز بقوله: «**معينا**» عن الواجب الموسع والمخير، فإن الأمر بهما ليس نهيا عن الضد، والمسألة مقصورة على الواجب على التعيين، صرح بذلك الشيخ أبو حامد الإسفرائيني والقاضي في «**التقريب**» (٢/١٩٨) وغيرهما، واحترزنا بـ«**الوجودي**» عن الترك، فإن الأمر بالشيء نهي عن تركه قطعا[(٤)].

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من ٣، وهو ثابت في ١ و ٢ و ٤.

(٢) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/١٠٦).

(٣) «الإحكام» (٢/٢١٢).

(٤) قال العراقي: «فقولنا: «قم» نهي عن ترك القيام، وهل هو نهي على التلبس بضد من أضداده الوجودية كالقعود والاضطجاع؟، وهذا موضع الخلاف».

[دلالة النهي عن الشيء على الأمر بضده]

(ص):

وأما النهي.. فقيل: أمر بالضد، وقيل: على الخلاف.

(ش):

اختلفوا في النهي عن الشيء هل هو أمر بضده؟ على طريقين:

إحداهما: أنه على الخلاف السابق في الأمر.

والثانية: أنه أمر بالضد قطعا، وهي طريقة القاضي في «التقريب» (٢/ ٢٠٠) فإنه جزم بأن النهي أمر بالضد بعد ما حكى الخلاف في الأمر، ووجهه أن دلالة النهي على مقتضاه أقوى من دلالة الأمر على مقتضاه، ويدل لذلك أن مطلوب النهي فعل الضد، فاستحضار الضد في جانب النهي أولى منه في جانب الأمر، لأنه في جانب النهي المطلوب، ولا يطلب العاقل إلا ما يحضر ذهنه، والنهي يستدعي جانب المفسدة، والأمر يستدعي جانب المصلحة، واعتناء الشارع بدرء المفاسد أكثر من اعتنائه بالثاني.

وضعف إمام الحرمين هذه الطريقة وقال[١]: «يلزم منها القول بمذهب الكعبي في نفي المباح، فإنه إنما صار إلى ذلك من حيث قال: لا شيء يقدر مباحا إلا وهو ضد محظور، فيكون حينئذ واجبا».

واعلم أن ابن الحاجب حكى الطريقة الثانية، وحكى بدل الأولى أنه ليس أمرًا بالضد قطعا[٢]، وبه يجتمع في المسألة ثلاث طرق[٣]، لكن المصنف نازعه في ثبوتها وقال: «إنه لم يعثر عليه نقلا، ولم يتجه له عقلا»[٤]، وقال غيره: إنه مبني على أن النهي طلب نفي الفعل، لا طلب الكف عنه الذي هو ضده كما هو مذهب أبي هاشم، فلا يكون أمرا بالضد.

(١) «البرهان» (١/ ٢٥٤، ف: ١٦٥).

(٢) عبارة ابن الحاجب الذي استنبط منه الشارح هذا المعنى قوله: «اختيار الإمام والغزالي أن الأمر بشيء معين ليس نهيًا عن ضده، ولا يقتضيه عقلاً، وقال القاضي ومتابعوه: نهي عن ضده، ثم قال: يتضمنه، ثم اقتصر قوم»، يعني: على أن الأمر نهي عن ضده، ولم يقولوا به في النهي، قال ابن الحاجب: «وقال القاضي: والنهي كذلك فيهما»، يعني: في أنه عينه أو يتضمنه، وانظر «رفع الحاجب» (٢/ ٥٢٧).

(٣) يرد على الشارح أن ابن الحاجب استبدل هذه الطريقة بالأولى، ويدل عليه عبارة العراقي: «وحكى ابن الحاجب طريقة القطع على عكس المذكورة هنا، وهي أنه ليس أمرا بالضد قطعا»، والظاهر أن هذا هو صواب العبارة الموافق لما في «المختصر»، هذا وقد وافق البرماوي في «الفوائد السنية» (٣/ ١٢٤٢) طريقة الشارح، والله أعلم.

(٤) أشار البرماوي في «الفوائد السنية» (٣/ ١٢٤٢) إلى أن المصنف قاله في «منع الموانع».

(ص):

مسألة: [دلالة الأمرين المتعاقبين]

الأمران غير متعاقبين، أو بغير متماثلين.. غيران، والمتعاقبان بمتماثلين ولا مانع من التكرار، والثاني غير معطوف.. قيل: معمول بهما، وقيل: تأكيد، وقيل بالوقف، وفي المعطوف التأسيس أرجح، وقيل: التأكيد، فإن رجح التأكيد بعادي قدم، وإلا فالوقف.

(ش):

إذا صدر من الآمر أمران[١]..

فإن كانا غير متعاقبين، أي: لم يكن الثاني عقيب الأول[٢].. فلا [خلاف أنهما غيران، ويجب العمل بهما.

وإن كانا متعاقبين.. فلا[٣]] يخلو إما أن يختلف المأمور فيهما أو يتماثلا..

(١) لقد أرجع العراقي صورة هذه المسألة إلى أحوال سبعة رأيت من المناسب التنبيه عليها حيث وردت في كلام الشارح تيسيرًا على المتفهم.

(٢) هذه الحالة الأولى من المسألة.

(٣) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٤، وسقط من ٣.

فإن اختلفا[١].. فكذلك يجبان قطعا، سواء أمكن الجمع بينهما كـ«صل» و«صم»، أو امتنع كالصلاة مع أداء الزكاة.

وإن كانا متماثلين.. فلا يخلو إما أن يكون المأمور به مما يمتنع فيه التكرار أو لا يمتنع..

فإن امتنع[٢].. فالثاني تأكيد قطعا، كقوله: «اقتل زيدا، اقتل زيدا».

وإن لم يمتنع.. فلا يخلو إما أن يكون الثاني معطوفا على الأول أو لا..

فإن لم يكن معطوفا، نحو: «صل ركعتين، صل ركعتين»[٣].. ففيه ثلاثة أقوال: **أحدها**: أنه يعمل بهما، فيجب التكرار، لأن التأسيس أولى من التأكيد، [وعزاه الهندي للأكثرين[٤]، **والثاني**: تأكيد، فتجب المرة، لكثرة التأكيد[٥]] في كلامهم، والأصل عدم الزائد، وبه قال الصيرفي وقد رأيته في كتابه «**الدلائل والأعلام**»[٦]، **والثالث**: الوقف بين حمل الثاني على الوجوب أو التأكيد للأول لتعارض الاحتمالين، وبه قال أبو الحسين البصري وغيره[٧].

(١) هذه الحالة الثانية من المسألة.

(٢) هذه الحالة الثالثة من المسألة.

(٣) هذه الحالة الرابعة من المسألة.

(٤) انظر «نهاية الوصول» للهندي (٣/١٠١٠).

(٥) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٣، وسقط من ٤.

(٦) انظر نصه في «البحر المحيط» (٢/٣٩٢).

(٧) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/١٧٥).

وأما إذا كان معطوفا، مثل: «صل ركعتين وصل ركعتين»(١).. فحكى المصنف قولين: **أرجحهما**: يجب العمل بهما، فيجب التكرار، لاقتضاء العطف المغايرة، فيكون التأكيد مرجوحا، **والثاني**: يحمل على التأكيد، فيجب مرة، لأنه المتيقن.

فإن رجح في المعطوف التأكيد بعادي من تعريف نحو: «صل ركعتين وصل الركعتين»(٢).. وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار، فالعطف والتأسيس يقتضي التكرار، والتعريف والعادة يمنعه ويفيدان التأكيد، فيصار إلى الترجيح، فيقدم الأرجح، وهو العمل بالثاني؛ لأن حرف العطف المقتضي للتغاير معارض بلام التعريف، وتبقى أظهرية التأسيس سالمة من المعارض(٣).

وإن لم يوجد المرجح، بل تساويا(٤).. وجب الوقف، كذا قالوا: ويظهر أن التوكيد في هذا الأخير أرجح، لأن التأسيس يعارضه مخالفة دليل براءة الذمة، فيبقى العطف، ويعارضه أحد

---

(١) هذه الحالة الخامسة من المسألة.

(٢) هذه الحالة السادسة من المسألة.

(٣) نبه العراقي إلى أن عبارة المصنف ﷺ تدل على تقديم التأكيد في هذه الصورة، وأما تقديم الأرجح.. فهو مقتضى عبارة ابن الحاجب، والشارح حمل كلام المصنف عليه، ثم رجح خلاف ترجيحه.

(٤) هذه الحالة السابعة من المسألة.

الأمرين، فيبقي الأمر الآخر سالما عن المعارضة، وهو يقتضي التوكيد[١].

هذا شرح كلام المصنف، وقد زاد على ابن الحاجب حكاية قول في المعطوف بحمله على التأكيد، وفيه نظر، فإن ظاهر سياقه تصوير مسألة العطف بها إذا لم يكن معه لام التعريف، وفي هذه الحالة صرح جماعة بأنه لا خلاف في حمله على التأسيس، لأن الشيء لا يعطف على نفسه، ومنهم الهندي في «**النهاية**» (٣/١٠١٣-١٠١٤) قال: «وأما إذا كان معرفا.. فمنهم من حمله على التأسيس لأجل العطف، وهو الأولى - يعني لما سبق -، ومنهم من توقف فيه كأبي الحسين البصري بناء على تساوي دلالتها على الاتحاد والمغايرة على ما سبق من أصله»، قال: «وأما أصل الصيرفي فيقتضي حمله على غير[٢] ما اقتضاه الأول لو قيل بتساوي دلالتها، وإلا فيجب إثبات مقتضى الراجح».

---

(١) قرر العراقي أنه لم يظهر له ما ظهر للشارح وقال: «الذي يظهر عندي أن هذه الصورة السابعة لا وجود لها، وهي الخامسة، فإنه إذا عطف الثاني على الأول فذلك يقتضي التأسيس، فإما أن يعارضه ما يقتضي التأكيد أم لا، فعدم المعارضة هي الحالة الخامسة التي أنكر على المصنف حكاية قول فيها بالتأكيد، فكيف يرجحه الشارح هنا؟!، لكن هذه العبارة التي أتى بها المصنف في قوله «**وإلا فالوقف**» هي عبارة ابن الحاجب، ومثل ذلك شراحه بقوله: «اسقني ماء، واسقني الماء»، وهذا إنما يظهر مثالا للحالة السادسة، فقد ظهر الخلل في تصوير هذه الحالة وحكمها، والله أعلم».

(٢) كذا في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤، وفي «النهاية» للهندي: «عين».

قلت: وكذا حكى ابن الصباغ في «**العدة**» فجزم بالتأسيس مع العطف ثم قال: فإن دخله لام التعريف والعطف مثل «صل ركعتين وصل الركعتين».. فقيل: يحمل على الاستئناف، وقيل بالوقف.

فائدة: ذكر ابن الحاجب هنا مسألة الأمر بمطلق الماهية أمر بجزئي وخالف صاحب «**المحصول**»، وقد ذكرها المصنف في «باب المطلق والمقيد»، فلا تظن أنه أهملها.

[تعريف النهي]

(ص):

النهي: اقتضاء كَفٍّ عن فعلٍ لا بقول: «كُفَّ».

(ش):

«الاقتضاء» جنس لتناوله الأمر، وإضافته إلى «الكف» تخرج الأمر لأنه اقتضاء فعل، وقوله: «**لا بقول: كف**» معناه أنه ليس كل اقتضاء كف عن فعل نهيا كما اقتضاه إطلاق ابن الحاجب وغيره، بل النهي اقتضاء كف عن فعل ويكون ذلك الاقتضاء دالا على ذلك الكف لا بقول: «كُفّ»، فإن دل بقول: «كف».. كان أمرا ولم يكن نهيا كما سبق في حد الأمر.

والحاصل أن «كف»، و«اكفف»، و«أمسك»، و«ذَر»، و«دَع»، و«جاوز»، و«تنح»، و«عَدِّ»، و«تجاوز»، و«إياك»، و«رويدك»، و«مهلا»، و«قف»، وأمثالها.. أوامر بالمطابقة وإن اقتضت كفا، وإنما تكون نواهي بالتضمن بناء على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده ضمنا.

[دلالة النهي على الدوام]

(ص):

وقضيته: الدوام ما لم يقيد بالمرة، وقيل: مطلقا.

(ش):

النهي إن قيد بمرة حمل عليها قطعا، وإن كان مطلقا فقضيته الدوام، بمعنى أنه يفيد الانتهاء عن المنهي عنه دائما، وهذا بخلاف الأمر، لأنه لا يحصل الانتهاء إلا بذلك.

وقيل: إنه يقتضي الدوام مطلقا، وأطلق الشيخ أبو حامد وغيره الإجماع عليه، وقضية عبارة المصنف في حكايته القول به مع التقييد بالمرة[1].

---

(١) قال العراقي: «هذا الثاني غريب لم أره لغيره، وقال البيضاوي: إنه كالأمر في التكرار والفور، ومقتضاه أن الراجح عدم دلالته عليهما، لكن اقتضى كلامه قبل ذلك أنه يدل عليهما، وبه قال الشيخ أبو إسحاق والآمدي وابن الحاجب، وقال الشيخ أبو حامد وابن برهان وغيرهما: إنه مجمع عليه، وفي «**المحصول**»: إنه المشهور، لكنه قال: إن المختار خلافه».

وقال المازري[1]: «حكى [غير واحد الاتفاق على أن النهي يقتضي الاستيعاب للأزمنة بخلاف الأمر، لكن[2]] القاضي عبد الوهاب حكى قولا أنه كالأمر في اقتضائه المرة الواحدة، والقاضي وغيره أجروه مجرى الأمر في أنه لا يقتضي الاستيعاب». انتهى.

فحصل ثلاثة مذاهب.

---

(١) «إيضاح المحصول» (٢٠٨).

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٤، وسقط من ٣، وبناء عليه سقط منه كلمة «حكى» في قوله: «لكن القاضي عبد الوهاب حكى...»، والنص كما أثبته في «البحر المحيط» (٢/ ٤٣١)، ويؤيده سياقة «إيضاح المحصول» للمازري.

[معاني النهي]

(ص):

وترد صيغته للتحريم، والكراهة، والإرشاد، والدعاء، وبيان العاقبة، والتقليل والاحتقار، واليأس.

(ش):

ترد صيغة «لا تفعل» لسبعة أمور:

أحدها: التحريم، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾ [الإسراء: ٣٢].

ثانيها: الكراهة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٧].

وثالثها: الإرشاد، ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾ [المائدة: ١٠١]، كذلك مثل إمام الحرمين(١)، وفيه نظر، بل هو للتحريم(٢).

والفرق بين الإرشاد والكراهة: ما سبق في الفرق بينه وبين الندب، ولهذا اختلف أصحابنا في كراهية المشمس شرعية أو إرشادية، أي: يتعلق بها الثواب أو ترجع لمصلحة طبية.

---

(١) انظر «البرهان» (١/٣١٧، ف: ٢٢٦).

(٢) قال العراقي: «الظاهر ما قاله إمام الحرمين، فإنه تعالى قال: ﴿إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾، فبين أن مصلحة دنيوية وهي تجنب ما يسؤهم بسماعهم ما يكرهون».

رابعها: الدعاء، نحو ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا ﴾ [آل عمران: ٨].

خامسها: بيان العاقبة، نحو ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، أي: عاقبة الجهاد الحياة لا الموت.

سادسها: التقليل والاحتقار[١]، أي: للمنهي عنه، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦ ﴾ [طه: ١٣١]، فهو احتقار للدنيا، قاله في «البرهان» (١/٣١٧، ف: ٢٢٦)، وفيه نظر، بل هو للتحريم.

سابعها: اليأس، نحو ﴿ لَا تَعْتَذِرُوا ﴾ [التوبة: ٦٦ و ٩٤ والتحريم: ٧].

---

(١) قال العراقي: «واعلم أن التقليل هنا بالقاف، فهو بمعنى الاحتقار، وعطفه عليه تأكيد، ولو اقتصر على أحدهما لكان أولى، وظن بعض من تأخر عن الشارح أنه التعليل بالعين، فأفرده عنه، ومثله بقوله: «لا تذنب فلا أحسن إليك»، وقال: لم يمثل الشارح هذا، قلت: وهو مخالف لكلام غيره، ولو كان كما ظنه لم يجتمع هذا مع قوله أو لا تبعا للشارح «لسبعة»، فإنها حينئذ ثمانية، والله أعلم»، هذا وقد أقر البرماوي تلميذ الشارح في «الفوائد السنية» (١٢٣١/٣) بأن «التقليل» بالقاف، ورد الجمع بينه وبين الاحتقار، فجعل الأول للمنهي عنه موافقة للشارح، وجعل الثاني للمخاطب، ومثله بقوله تعالى: ﴿ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ﴾ [التوبة: ٦٦]، قال: «والمراد: تحقير شأن المخاطَب بهذا النهي»، وأقر المحلي تلميذ البرماوي في «البدر الطالع» (٣٢٦/١) بأن التقليل والاحتقار واحد، لكنه أفاد بأن المصنف كتبه «التعليل» سبق قلم منه، والله أعلم.

وفات المصنف:

الخبر: نحو ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٩]، ذكره في «المحصول» (٢/ ٣٥).

والتهديد: كقولك لمن لا يمتثل أمرك: «لا تمتثل أمري».

والإباحة: وذلك في النهي بعد الإيجاب، فإنه إباحة للترك.

والالتماس: كقولك لنظيرك: «لا تفعل هذا».

(ص):

وفي الإرادة والتحريم ما في الأمر.

(ش):

أي: أنه هل يعتبر في النهي إرادة الدلالة باللفظ على الترك أم لا؟.

وكذا الكلام في أن صيغة النهي هل هي حقيقة في التحريم أو الكراهة أو مشتركة بينهما أو موقوفة؟، على ما سبق في الأمر، وقد سبق أن الأمر المجرد عن القرينة يقتضي الوجوب، فالمختار أن النهي المجرد عن القرينة يقتضي التحريم، وهل نقول: ذلك مستفاد من الشرع أو اللغة أو المعنى، يجيء فيه ذلك كله.

[النهي عن متعدد]

(ص):

وقد يكون عن واحد، ومتعدد جمعا كالحرام المخير، وفرقا كالنعلين تلبسان أو تنزعان ولا يفرق، وجميعا كالزنا والسرقة.

(ش):

النهي.. إما أن يكون عن واحد، وهو كثير، وإما أن يكون عن متعدد، أي: شيئين فصاعدا..

فإما أن يكون نهيا عن الجمع - أي: عن الهيئة الاجتماعية -.. فيحرم الجمع بينهما، ويجوز له فعل أحدهما أيهما شاء، كالجمع بين الأختين.

ومثله المصنف بالحرام المخير، وقد سبق هناك عن الأصحاب أن الحرام المخير لا يقتضي تحريمهما جميعا، بل تحريم أحدهما فقط، فله أن يأتي بأحدهما دون الآخر، ويخير في ذلك، وقالت المعتزلة: يقتضي تحريمهما جميعا، فيجب عليه ترك كل واحد منهما.

وإما أن يكون نهيا عن الفرق، نحو النعلان تلبسان أو تنزعان، فلا يجوز التفريق بأن تُلبس إحداهما وتُنزَع الأخرى.

وإما أن يكون النهي عن الجميع، أي: عن كل واحد، سواء أتى به مع صاحبه أو منفردا، كالنهي عن الزنا والسرقة.

[دلالة النهي على الفساد]

(ص):

ومطلق نهي التحريم - وكذا التنزيه في الأظهر - للفساد شرعا، وقيل: لغة، وقيل: معنى، فيما عدا المعاملات مطلقا، وفيها إن رجع - قال ابن عبد السلام: أو احتمل رجوعه - إلى أمر داخل أو لازم وفاقا للأكثر، وقال الغزالي والإمام: في العبادات فقط.

(ش):

النهي عن الشيء هل يدل على فساده؟، فيه مذاهب:

أحدها: أنه يقتضي الفساد مطلقا في العبادات والمعاملات، وعزاه ابن السمعاني لأكثر الأصحاب، وقال[1]: «إنه الظاهر من مذهب الشافعي».

وعلى هذا فهل يدل عليه من جهة الشرع أو وضع اللغة

---

(١) «القواطع» (١/٢٣٣).

لأن صيغته تدل على عدم المشروعية؟، وجهان حكاهما القاضي في «التقريب» (٢/ ٣٤٠) وابن السمعاني، ونقل عن طائفة من الحنفية ثالثا: أنه يقتضيه من حيث المعنى لا من حيث اللفظ، لأن النهي يدل على قبح المنهي عنه وحظره، وهو مضاد للمشروعية، وقال: إنه الأولى[1].

(١) انظر «القواطع» (١/ ٢٣٣).
والظاهر أن السمعاني إنما حكى عن الطائفة من الحنفية موافقة القائلين بأن النهي يقتضي الفساد، لا أنه بالمعنى كما يوهمه كلام الشارح، ثم إن الظاهر أنه لم يحك الدلالة من جهة المعنى على أنه مذهب ثالث، وإنما هو تعبير آخر عن الدلالة من جهة الشرع استحسنه، وعبارته في ذلك: «النهى يدل على فساد المنهى عنه، وهو الظاهر من مذهب الشافعي، وعليه أكثر الأصحاب، إلا أنهم اختلفوا.. فمنهم من قال: يقتضى الفساد من جهة الوضع في اللغة، ومنهم من قال: يقتضى الفساد من جهة الشرع، ويمكن أن يقال: يقتضى الفساد من حيث المعنى لا من حيث اللغة، وقد ذهب إلى هذا المذهب أيضا جماعة من أصحاب أبى حنيفة».
ويؤيده أنه خلال مناقشة الأدلة لم يعرض إلا لمذهبين، فقال ﷺ (١/ ٢٤٢): «بينا وجه فساد المنهي عنه، ويمكن أن يقال: بصيغته؛ لأن صيغته تدل على عدم المشروعية، لأن المشروعية بأمر أو إباحة، والنهى ينفي ذلك، ويمكن أن يقال: بمعناه؛ لأنه قد دل النهي على قبح المنهي عنه وحظره، وهذا مضاد للمشروعية».
ثم قال (١/ ٢٤٣): «والأولى أن لا ندعي الفساد بصيغة النهي، لكن نقول إنما جاء الفساد من حيث معنى النهي».
فالظاهر أن السمعاني اختار دلالته من جهة الشرع، وصحح الآمدي في «الإحكام» (٢/ ٢٣٢) دلالته من جهة المعنى، وحمله العراقي على الشرع، وصرح به ابن الحاجب والبيضاوي، انظر «رفع الحاجب» (٣/ ٢٤) و«الإبهاج» (٤/ ١١٥٤)، وحمل الكلام على الموافقة والتنوع في العبارة أولى من الاختلاف، والله أعلم.

والثاني: لا يقتضيه مطلقا، واختاره القفال الشاشي والقاضي أبو بكر والغزالي وغيرهم[١]، قالوا: وإنما الاعتماد في فساده على فوات الشرط، ويعرف الشرط بدليل يدل عليه وعلى ارتباط الصحة به.

والقائلون به افترقوا فرقتين: فالجمهور على أنه لا يدل على الصحة أيضا، بل يحتاج إلى دليل خارجي من براءة ذمة أو وجوب فعل مثله، وادعى القاضي فيه الاتفاق[٢]، ومنهم من قال: بل يدل على الصحة، وعزي لأبي حنيفة ومحمد بن الحسن.

والثالث: وهو ما أورده المصنف [عن الأكثرين[٣]]، التفصيل بين المعاملات وما عداها من العبادات والإيقاعات، [ففي العبادات والإيقاعات[٤]]: يدل على الفساد مطلقا، أي: سواء نهي عنها لعينها أو لأمر خارج عنها [لازم لها[٥]]، وفي المعاملات:

(١) قال العراقي: «نقله القاضي عن جمهور المتكلمين، والإمام عن أكثر الفقهاء، والآمدي عن المحققين»، وانظر «التقريب» للقاضي (٢/٣٤٠) و«المستصفى» للغزالي (٣/١٩٩) و«المحصول» للرازي (٢/٢٩١) و«الإحكام» للآمدي (٢/٢٣٢).

(٢) انظر «التقريب» للقاضي (٢/٣٤٠-٣٤١).

(٣) ما بين المعقوفتين من «الغيث»، وليس في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤.

(٤) ما بين المعقوفتين من ١ و ٣، وسقط من ٢ و ٤، إلا أنه ألحق منه في ٢ قوله: «ففي العبادات» مصححًا.

(٥) ما بين المعقوفتين أعلم عليها في ٢ بـ«حـ»، وهو في ٣، وفي ١ و ٤: «لازم» بدون «لها».

ينظر؛ فإن رجع إلى أمر داخل فيها كبيع الملاقيح، أو إلى أمر خارج عنه لازم كبيع الربا فإن المفاضلة لازمة للعقد.. اقتضي الفساد في هذين، وإن رجع إلى أمر خارج غير لازم.. لم يقتض الفساد، كالبيع وقت نداء الجمعة، فإن النهي فيه راجع إلى تفويت الجمعة، وهو أمر مقارن[1] غير لازم للعقد.

هكذا صرح الأصحاب بالراجع إلى أمر داخل أو خارج أو لازم، وسكتوا عما شككنا فيه أراجع هو إلى داخل أو خارج، وقد تعرض له الشيخ عز الدين في «**القواعد**» (**٢/ ٣٢-٣٤**) فقال: «كل تصرف منهي عنه لأمر يجاوره أو يقارنه مع توفر شرائطه وأركانه فهو صحيح، وكل تصرف نهي عنه ولم يعلم لماذا نهي عنه.. فهو باطل حملا للفظ النهي على الحقيقة». انتهى.

وهي مسألة مهمة زادها المصنف على الأصوليين[2].

والرابع: أنه يدل على الفساد في العبادات فقط دون المعاملات والإيقاعات، وهو مذهب أبي الحسين البصري، واختاره الإمام في «**المحصول**» (**٢/ ٢٩١**)، ونقله المصنف عن الغزالي، وفيه نظر، فقد صرح في آخر المسألة من «**المستصفى**» (**٣/ ٢٠٨**) بأن «كل نهي

(١) في ١ و ٢ و ٣ و ٤: «مفارق»، إلا أنه أشار في هامش ١ إلى أن صوابه: «مقارن» وصححه.

(٢) «منع الموانع» (١٧٤-١٧٦).

تضمن ارتكابه الإخلال بشرطه دل على الفساد من حيث الإخلال بالشرط، لا من حيث النهي»، وهذا قول بتفصيل آخر حكاه ابن السمعاني[١]، «إن كان في فعل النهي إخلال بشرط في صحته إن كان عبادة أو نفوذه إن كان عقدا.. وجب القضاء بفساده، وإن لم يكن فيه إخلال بما ذكرناه.. لم يجب القضاء بفساده».

تنبيهات

الأول: احترز بقوله: «**مطلق النهي**» عن النهي المقيد المقترن بقرينة تدل على الفساد أو تدل على عدمه، فليس من محل الخلاف.

الثاني: أشار بقوله: «**نهي التحريم**» إلى أن محل الخلاف في النهي هل يقتضي الفساد إنما هو في التحريم، وأن التنزيه ملحق به في الأظهر، لأن المكروه مطلوب الترك، والصحة أمر شرعي، فلا يمكن كونه صحيحا، لأن طلب تركه يوجب عدم الاعتبار به إذا وقع، وذلك هو الفساد[٢].

لكن يعكر على تعبيره بالأظهر قول الصفي الهندي[٣]: «محل الخلاف في نهي التحريم، أما التنزيه فلا خلاف فيه على ما يشعر به كلامهم، وصرح بذلك بعض المصنفين». انتهى.

---

(١) انظر «القواطع» (١/ ٢٣٤).

(٢) انظر «منع الموانع» (١٧١-١٧٤).

(٣) «نهاية الوصول» (٣/ ١١٧٩-١١٨٠).

أي: لا خلاف في عدم اقتضائه الفساد، لكن ما قاله الهندي ممنوع، وقد سبق في مسألة أن الأمر لا يتناول المكروه خلافه، ولهذا صحح الأصحاب فساد الصلاة في الوقت المكروه وإن قلنا النهي للتنزيه، ولا ينقضه عدم فساد الصلاة في الحمام والكنيسة ونحوهما، فإن عدم الفساد في تلك لدليل يخصها، ولهذا لم يختلف أصحابنا في عدم إفسادها وإن اختلفوا في الصلاة في الوقت المكروه، وكذا الوضوء بالماء المشمس الكراهية فيه للتنزيه قطعا، ولا يمنع صحة الطهارة بلا خلاف[1].

الثالث: ما اختاره المصنف من المذاهب عمدته فيه أن ابن برهان حكاه عن الشافعي[2]، وذكر غيره أنه منصوص في «الرسالة»، لكن قد يورد على إطلاقهم الفساد فيما عدا المعاملات مطلقا أن النهي قد يكون للتحريم ولا يمنع الصحة في الأمر الخارج، كاستعمال أواني الذهب والفضة في الطهارة، وكذا يرد على إطلاقهم الفساد في اللازم بيع الحاضر للبادي، فإن النهي لأمر

(١) قال العراقي: «وذكر ابن الصلاح والنووي أن الصلاة في الأوقات المكروهة لا تنعقد وإن قلنا إن الكراهة فيها للتنزيه، واستشكله شيخنا الإسنوي بأنه كيف يباح الإقدام على ما لا ينعقد وهو تلاعب، ولا إشكال فيه، لأن نهي التنزيه إذا رجع إلى نفس الصلاة يضاد الصحة، فإن المكروه غير داخل في مطلق الأمر، وإلا يلزم كون الشيء مطلوبا منهيا، ولا يصح إلا ما كان مطلوبا، والله أعلم».

(٢) انظر «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١/ ١٨٧).

خارج لازم، ومع ذلك لم يقتض الفساد، ويبعد أن يقولوا: خرج ذلك بدليل؛ لأنه استرواح لا يليق بالقواعد.

(ص):

فإن كان لخارج كالوضوء بمغصوب.. لم يفد عند الأكثر، وقال أحمد: يفيد مطلقا.

(ش):

ما سبق في النهي عن الشيء لرجوعه لأمر داخل أو خارج لازم، فإن كان لأمر خارج عنه ينفك عنه في بعض موارده، سواء كان في العبادات؛ كالصلاة في الدار المغصوبة، والوضوء والتيمم بمغصوب، والذبح بسكين مغصوب، فإن النهي راجع لأمر خارج عن الصلاة والوضوء، وهو شغل مال الغير أو إتلافه، أو في العقود؛ كالبيع وقت النداء، أو في الإيقاعات؛ كطلاق الحائض.. فالأكثرون على أنه لا يقتضي الفساد، ونقل بعضهم الاتفاق فيه، لكن عن أحمد: أنه يفيده مطلقا، أي: في النهي عنه لعينه أو لخارج عنه، ولهذا أبطل الصلاة في الدار المغصوبة، وسبق هناك.

وفي تعميم الإطلاق عنه نظر؛ وإنما قال ذلك في بعض العبادات وبعض العقود خاصة، كالبيع وقت النداء[1]، والصلاة

(١) ألحق بهامش ٢ كلمة: «كبيع الحاضر للبادي» قبل قوله: «كالبيع وقت النداء» في الموضعين، ولا وجود لها في ١ و ٣ و ٤.

في المغصوب، وإلا فهو يوافق على وقوع الطلاق في الحيض، وفي طهر جامعها فيه، وإرسال الثلاث، وإن كانت منهيا عنها.

(ص):

ولفظه حقيقة وإن انتفى الفساد لدليل.

(ش):

هذا مفرع على المنقول عن أحمد أن النهي يقتضي الفساد، وهو أنه إذا قام دليل على أن النهي ليس للفساد كان اللفظ باقيا على حقيقته، ولم يكن مجازا؛ لأنه لم ينتقل عن جميع موجبه، وإنما انتقل عن بعض موجبه، فصار كالعموم الذي خرج بعضه يبقى حقيقة فيما بقي، وهذا ذكره ابن عقيل في كتاب «**الواضح**» (٣/ ٢٥٠)، وهو مبني على أن لفظ النهي يدل على الفساد بصيغته، وإلا فإذا قلنا أنه يدل عليه شرعا أو معنى لم يكن فيه إخراج بعض مدلول اللفظ، ولعل هذه المسألة من فوائد الخلاف السابق أنه يدل لغة أو شرعا[1].

---

(١) قال العراقي: «ولك أن تقول: قد رجح المصنف أن النهي يدل على الفساد في العبادات مطلقا، والتفصيل إنما هو في المعاملات، وحكاه عن الأكثرين، والوضوء من العبادات، فاقتضى كلامه فيه الفساد إذا كان لمغصوب، فكيف يحكي هذا هنا عن أحمد خاصة، ويجعله فيه مخالفا للأكثر، وأيضا فقد تقدم لنا قول أن النهي يدل على الفساد مطلقا، وأن القاضي نقله عن جمهور الشافعية والحنفية والمالكية، فكيف يجتمع ذلك مع تخصيصه الفساد في هذه الصورة بالنقل عن أحمد».

(ص):

وأبو حنيفة: لا يفيد مطلقا، نعم المنهي عنه لعينه غير مشروع، ففساده عرضي، ثم قال: والمنهي عنه لوصفه يفيد الصحة.

(ش):

أطلق بعضهم النقل عن الحنفية أن النهي لا يفيد الفساد، واستدرك عليه المصنف فقال: إنما خلافهم في المنهي عنه لغيره، أما المنهي عنه لعينه فلا يختلفون في فساده، وبذلك صرح أبو زيد في «**تقويم الأدلة**» (**٥٢-٥٣**) وغيره، «**ثم قال**» يعني: أبو حنيفة «**والمنهي عنه لوصفه**» وإن كان لا يفيد الفساد فإنه «**يفيد الصحة**» أي: ولم يقل ذلك في المنهي عنه لعينه، وقد صرح شمس الأئمة السرخسي من الحنفية بأن المنهي عنه لعينه غير مشروع أصلا[١]، وعبارة ابن الحاجب توهم أن القائل بالصحة يطرده فيها[٢]، وليس كذلك، فلهذا استظهره المصنف.

وتحرير مذهبهم أنه يدل على فساد ذلك الوصف لا فساد المنهي عنه، وهو الأصل لكونه مشروعا بدون الوصف، وبنوا على هذا ما لو باع درهما بدرهمين ثم طرحا الزيادة أنه يصح العقد.

---

(١) «أصول السرخسي» (١/ ٨٠).

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٣/٢٥-٢٧).

واحتج القائلون باقتضائه الصحة أن النهي عن التصرف يقتضي إمكانه والقدرة عليه، لأن نهي العاجز قبيح، إذ لا يقال للزمن: لا تقم، وللأعمى: لا تبصر.

وأجيب بأن ذلك إذا كان المنهي عنه أمرا محسوسا، فإن كان تصرفا شرعيا على معنى أنه لا يفيد أحكامه لم يقبح، كما إذا نهي المحدث عن الصلاة والحائض عن الصوم، وأيضا فنهي العباد إنما يقبح إذا لم يكن العجز مستفادا من النهي كما ذكرتم، فإن استفيد منه فإنه صحيح، كما إذا نهى الموكل وكيله عن البيع، فإنه يصير عاجزا، لأنه يصير بالنهي معزولا، فلا يكون ذلك قبيحا، وإن كان نهيا للعاجز لما كان العجز مستفادا من النهي، ولعل هذا معنى قول أئمتنا: النهي عن التصرفات الشرعية يكون نسخا لها، لأنه بسبب النهي يعجز عنها ويتعطل عن أحكامه.

[دلالة نفي القبول والإجزاء]

(ص):

وقيل: إن نفي عنه القبول، وقيل: بل النفي دليل الفساد.

(ش):

إذا نفي عن الفعل القبول، نحو «لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار» «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث»[1].. فقيل: يقتضي الصحة، بناء على تغاير الصحة والقبول، ويظهر أثر عدم القبول في نفي الثواب، وعدم الصحة في سقوط القضاء، وقيل: بل نفي القبول يدل على الفساد، وهو قضية استدلال أصحابنا بالحديثين السابقين على اشتراط الطهارة وستر العورة في الصلاة بناء على أن الصحة والقبول متلازمان.

وممن حكى الخلاف في هذه المسألة ابن عقيل من الحنابلة في كتابه في الأصول وقال[2]: «الصحيحُ لا يكون إلا مقبولا، ولا يكون مردودا إلا ويكون باطلا».

(١) الحديث الأول: أخرجه أبو داود (٦٤١) والترمذي (٣٧٧) وابن ماجه (٦٥٥) من حديث عائشة ﵂، وقال الترمذي: «حديث حسن»، والحديث الثاني: أخرجه البخاري (٦٩٥٤) ومسلم (٢٢٥) من حديث أبي هريرة ﵁.

(٢) «الواضح في أصول الفقه» (٣/ ٢٤٥).

وحكى ابن دقيق العيد في تفسير القبول قولين(١):

أحدهما: ترتب الغرض المطلوب من الشيء على الشيء، يقال: «فلان قبل عذر فلان» إذا رتب على عذره الغرض المطلوب، وهو عدم المؤاخذة بالجناية، وعلى هذا فالصحة والقبول متلازمان.

والثاني: إن القبول كون العبادة بحيث يترتب الثواب عليها، وعلى هذا فالقبول أخص من الصحة، فكل مقبول صحيح ولا ينعكس(٢).

(ص):

ونفي الإجزاء كنفي القبول، وقيل: أولى بالفساد.

(ش):

مثل قوله ﷺ: «**لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن**» رواه الدارقطني(٣)، وقوله: «**أربع لا تجزئ في الضحايا**»(٤)، فيه مذهبان:

---

(١) «الإحكام شرح عمدة الأحكام» (١/١٣-١٤).

(٢) قال العراقي: «الذي ظهر لي في كون هذين الحديثين المذكورين نفى فيهما القبول وانتفت معه الصحة، وجاء في أحاديث أخر نفي القبول فلم ينتف معه الصحة، كصلاة شارب الخمر، والعبد الآبق، وآتي العراف.. أنا ننظر فيما نفي فيه القبول، فإن قارنت ذلك الفعل معصية كالأحاديث الثلاثة المذكورة أجزأ، فانتفاء القبول - أي: الثواب - لأن إثم المعصية أحبطه، وإن لم يقارنه معصية كالحديثين الأولين فانتفاء القبول بسببه انتفاء شرط، وهو الطهارة في أحد الحديثين، وستر العورة في الآخر، ويلزم من عدم الشرط عدم المشروط، والله أعلم».

(٣) انظر «سنن الدارقطني» (٢/١٠٤ رقم: ١٢٢٥)، قال الدارقطني: «وهذا إسناد صحيح».

(٤) أخرجه ابن ماجه (٣١٤٤) من حديث البراء بن عازب ﷺ، وصححه الألباني.

أصحهما: القطع أنه كنفي القبول.

والثاني: فيه الخلاف السابق بالترتيب، وأولى بدلالته على الفساد، لأن الصحة قد توجد حيث لا قبول، بخلاف الإجزاء مع الصحة.

[العموم والخصوص

تعريف العام]

(ص):

«العام»: لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر.

(ش):

«**لفظ**» جنس يتناول العام والخاص، وفيه احتراز من المعاني، فإن العموم من عوارض الألفاظ، ويعني به الواحد، للاحتراز عن الألفاظ المتعددة الدالة على أشياء متعددة.

وقوله: «**يستغرق**» أي: يستغرق لما يصلح أن يدخل تحته[1]، فخرج النكرة في الإثبات ولو بصيغة الجمع كرجال.

وقوله: «**من غير حصر**» يحترز به عن أسماء العدد، فإنها متناولة لكل ما يصلح له لكن مع الحصر، وهذا بناء على أنها ليست بعامة، وهو المعروف، وبه صرح ابن الحاجب هنا وجعل الحد غير مانع لو لم يحترز عنها، لكن كلامه في بحث الاستثناء يقتضي أنها عامة، وقد تابعه المصنف هناك.

---

(١) احتراز عما لا يصلح، قال العراقي: «فعدم استغراق «ما» لمن يعقل إنما هو لعدم صلاحيتها له، أي: عدم صدقها عليه، لا لكونها غير عامة».

ومنهم من زاد في هذا الحد: «بوضع واحد»[١]؛ ليحترز عما تناوله بوضعين فصاعدا كالمشترك وما له حقيقة ومجاز، لأن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهوميه معا، وإنما لم يذكره المصنف للتنبيه على أنه غير محتاج إليه، لأنا إن قلنا: لا يحمل المشترك على معنييه.. فقد خرج بقيد الاستغراق، فإنه لا يستغرق جميع ما يصلح له عندهم، وإن قلنا: يحمل.. فلأن التعريف للعام بحسب الشمول، والمشترك وما له حقيقة ومجاز له عموم على رأي الجمهور، لكن بطريق البدلية[٢].

---

(١) كالبيضاوي، انظر «الإبهاج» (٤/ ١٢٢٠).

(٢) قال العراقي: «إن تناول المشترك لمعنييه ليس من الشمول الوضعي بل بحسب الإرادة أو الاحتياط، لكن نقل الآمدي عن الشافعي والقاضي أن حمله على معنييه من باب العموم، وإذا كان كذلك فلا يؤتى بلفظ يخرجه، والله أعلم».

[دخول الصورة النادرة وغير المقصودة تحت العموم]

(ص):

والصحيح دخول النادرة وغير المقصودة تحته.

(ش):

فيه مسألتان:

إحداهما: أن الصورة النادرة هل تدخل تحت العموم؟.. فيه خلاف زعم المصنف أن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي حكاه(١)، ولم أجده في كتبه، وإنما يوجد في كلام الأصوليين اضطراب فيه يمكن أن يؤخذ منه الخلاف، وكذا في كلام الفقهاء.

ولهذا اختلفوا في المسابقة على الفيل على وجهين، **أصحهما**: نعم؛ لقوله ﷺ: «**لا سبق إلا في خف أو حافر**»، والثاني: لا؛ لأنه نادر عند المخاطبين بالحديث، ولم يرد باللفظ.

وقال الغزالي في «**البسيط**»: «لو أوصى بعبد أو برأس من رقيقه.. جاز دفع الخنثى، وذكر صاحب «**التقريب**» وجها أنه لا يجزئ؛ لأنه نادر لا يخطر بالبال، وهو بعيد، لأن العموم يتناوله». انتهى.

---

(١) انظر «منع الموانع» (٤٩٦-٤٩٧).

وذكروا في المتمتع العادم للهدي أنه يصوم الأيام في الحج قبل عرفة، فلو أخر طواف الزيارة عن أيام التشريق وصامها لا يكون أداء وإن بقي الطواف، لأن تأخره عن أيام التشريق مما يبعد ويندر، فلا يقع مرادا من قوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٦]، بل هو محمول على الغالب المعتاد، قال الرافعي[١]: «كذا حكاه الإمام وغيره، وفي «**التهذيب**[٢]» حكاية وجه ينازع فيه».

قلت: وهذا الخلاف ينبغي أن يكون فيما ظهر اندراجه في اللفظ، فإن لم يظهر وساعده المعنى فلم أرهم تعرضوا له، وينبغي أن يجري فيه [خلاف من خلاف أصحابنا[٣]] في بيع الأب مال ولده من نفسه وبالعكس هل يثبت فيه خيار المجلس؟ على وجهين، **أحدهما**: لا، فإن المعول الخبر، وهو إنما ورد في المتبايعين، والولي قد تولى الطرفين، **وأصحهما**: الثبوت، فإنه بيع محقق، وغرض الشارع إثبات الخيار في البيع، وإنما خصص المتبايعين بالذكر إجراء للكلام على الغالب المعتاد، وكذا وجهه الإمام في «**النهاية**» (١٨/٥)، فلو قال المصنف: «والصحيح دخول النادرة تحت العموم ولو بالمعنى».. لشمل هذه الصورة.

---

(١) «العزيز شرح الوجيز» (٣٥٨/٣).

(٢) كذا في ١ و ٢ و ٤ ومطبوعة «العزيز شرح الوجيز»، وفي ٣: «النهاية» يريد «نهاية المطلب» لإمام الحرمين (١٩٧/٤)، ولم أجده في «التهذيب» للبغوي.

(٣) ما بين المعقوفتين كذا في ١ و ٣ و ٤، وفي ٢: «خلاف من أصحابنا»، وفي «الغيث»: «خلاف أصحابنا».

الثانية: إن الصور غير المقصودة هل تدخل في العموم؟[١].. فيه خلاف حكاه القاضي عبد الوهاب في كتابه المسمى بـ«**الملخص**»، والصحيح الدخول؛ لأن المراد إنما هو اللفظ، فلا مبالاة بصورة لم تقصد، فإن المقاصد لا انضباط لها، والرجوع إلى منضبط أولى.

قلت: ويوجد الخلاف فيها في كلام أصحابنا أيضا، ولهذا لما حكى في «**البسيط**» الخلاف في التوكيل بشراء عبد مطلق، فاشتري من يعتق على الموكل، قال: «ومثار الخلاف التعلق بالعموم أو الالتفات إلى المقصود»، هذا لفظه.

قال المصنف[٢]: «وليست غير المقصودة هي النادرة كما توهم بعضهم، بل النادرة هي التي لا تخطر غالبا ببال المتكلم لندرة وقوعها، وغير المقصودة قد تكون مما يخطر بالبال ولو غالبا، فرب صورة تتوفر القرائن على أنها لم تقصد[٣] وإن لم تكن نادرة، ورب صورة تدل القرائن على أنها مقصودة وإن كانت نادرة.

---

(١) هذه المسألة جعله الشارح في «البحر المحيط» (٣/ ٥٩) فردًا من أفراد المسألة الآتي بعدُ «العام بمعنى المدح والذم هل هو عام أو لا؟»، قال: «فيعاب من ذكرهما في كتابه من غير تنبيه».

(٢) «منع الموانع» (٥٠٠-٥٠٣).

(٣) كذا في ٤ و«منع الموانع»، وفي ١ و ٢ و ٣: «توجد»، وكأنه تحريف.

فإذا ذكر اللافظ لفظا عاما، وهناك صورة لم تقصد، ولكنها داخلة في دلالة اللفظ، وكثيرا ما يقع هذا في ألفاظ الواقفين.. فهل يعتبر لفظه وتدخل تلك الصورة وإن لم يقصدها، أو يقتصر على المقصود؟، والأصح الأول، والحنابلة يميلون إلى ترجيح الثاني ويبنون عليه أصولا عظيمة في «باب الوقف».

واستنبط ابن الرفعة من كلام الغزالي في «**الفتاوى**» أن مقاصد الواقفين تعتبر، فيخصص بها العموم، ويعمم بها الخصوص.

وليس المراد أن المقصودة إخراجها تدخل، وفرق بين غير المقصودة والمقصودة الإخراج، فمقصودة الإخراج لا سبيل إلى القول بدخولها، غير أنا نقول: لا اطلاع على قصد الإخراج إلا بدليل، وذلك الدليل مخصص لهذا اللفظ، فلا يمنع دخول الصورة في مدلوله، لأن التخصيص إخراج من الحكم لا من المدلول، ومسألة الكتاب إنما هي غير المقصودة، سواء قصد إخراجها أم لا، فإن لم يقصد دخلت[1] لفظا وحكما، وإن قصد إخراجها دخلت لفظا وخرجت حكما كسائر المخصصات.

ونظير غير المقصودة: المخاطِب - بكسر الطاء - هل يدخل في عموم خطابه؟، فإن المخاطب لا يقصد نفسه غالبا».

---

(١) كذا في ٤ و«منع الموانع»، وفي ١ و ٢ و ٣: «دخل» بدون تاء تأنيث.

[دخول المجاز في العموم]

(ص):

وأنه قد يكون مجازا.

(ش):

لا خلاف أن حكم الحقيقة ثبوت ما وضع اللفظ له خاصا كان أو عاما؟، واختلفوا في المجاز هل هو كذلك فيثبت ما استعير له اللفظ خاصا كان أو عاما؟[١].

فالأكثرون: نعم، فيستويان في إثبات الأحكام بهما، ولم ينقل عن أحد من أئمة اللغة أن الألف واللام أو النكرة في سياق النفي وغيرها يفيدان العموم بشرط أن يكونا في الحقيقة، بل أدلة العمل بالعام مطلقة، فيشملهما.

وخالف بعض الحنفية فزعم أن المجاز لا يعم لضعفه[٢]؛ لأنه على خلاف الأصل، فيقتصر به على الضرورة، كما قالوه في مسألة

(١) انظر «منع الموانع» (٥٠٦-٥٠٨).

(٢) كذا في ٤ و«منع الموانع»، وفي ١ و ٢ و ٣: «بصيغته».

عموم المقتضي أن ما يفيد بالضرورة يقدر بقدرها، فإذا ورد: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام، إلا سواء بسواء**»(١)، وورد: «**ولا الصاع بالصاعين**»(٢).. انصرف إليه، ولم يعم كل مكيل.

وهذا ضعيف، وليس المجاز مما يختص بمَحالّ الضرورات، بل هو عند قوم غالب على اللغات، وليس العموم ذاتيا للحقيقة، بل بأسباب زائدة كتعريف الجنس باللام وغيره، فإذا وجد هذا السبب في المجاز تعين المصير إليه، ثم عين الصاع في الحديث غير مراد، بل المراد ما كيل فيه بطريق المجاز، فتعين عموم المجاز كما تعين عموم الحقيقة.

---

(١) قال ابن كثير في «تحفة الطالب» (٣٨٢-٣٨٣): «ليس هو في شيء من الكتب بهذه الصيغة، وأقرب ما رأيت إلى ذلك: ما رواه مسلم (١٥٩٢) عن معمر بن عبد الله قال: كنت أسمع النبي ﷺ يقول: **الطعام بالطعام مثلا بمثل**».

(٢) أخرجه أحمد (٢/ ١٠٩) من حديث أبي جناب، عن أبيه عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين، فإني أخاف عليكم الرماء**»، و«الرماء»: هو الربا، وأبو جناب في إسناده ضعيف، لكن أخرج البخاري (٧٣٥٠) ومسلم (١٥٩٣) من حديث عبد المجيد بن سهيل بن عبد الرحمن بن عوف أنه سمع سعيد بن المسيب يحدث أن أبا سعيد الخدري وأبا هريرة حدثاه: أن رسول الله ﷺ بعث أخا بني عدي الأنصاري، واستعمله على خيبر، فقدم بتمر جنيب، فقال له رسول الله ﷺ: «**أكل تمر خيبر هكذا؟**»، قال: لا والله يا رسول الله، إنا لنشتري الصاع بالصاعين من الجمع، فقال رسول الله ﷺ: «**لا تفعلوا، ولكن مثلا بمثل، أو بيعوا هذا واشتروا بثمنه من هذا، وكذلك الميزان**».

ومن الدليل على أن العام قد يكون مجازا الاستثناء في قوله ﷺ: «**الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أحل فيه الكلام**»(١)، فإن الاستثناء

(١) قال الحافظ في «موافقة الخبر» (٢/١٣٢): «هذا حديث غريب، أخرجه البزار وقال: «لا نعلمه رواه عن النبي ﷺ إلا ابن عباس، ولا أسنده إلا عطاء عن طاووس، ورواه عن عطاء بن السائب فضيل بن عياض وجرير، ورواه غيرهما موقوفا»، وأورد ابن عدي هذا الحديث في ترجمة عطاء بن السائب وقال: «ما رفعه عنه إلا فضيل وجرير وموسى بن أعين»».
حديث جرير أخرجه الترمذي (٩٦٠) عن عطاء بن السائب عن طاوس عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «**الطواف حول البيت مثل الصلاة، إلا أنكم تتكلمون فيه، فمن تكلم فيه فلا يتكلمن إلا بخير**»، قال الترمذي: «وقد روي هذا الحديث عن ابن طاوس وغيره عن طاوس عن ابن عباس موقوفا، ولا نعرفه مرفوعا إلا من حديث عطاء بن السائب».
وأخرج حديث الفضيل بن عياض ابن حبان (٩/١٤٣) عن عطاء بن السائب عن طاوس عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «**الطواف بالبيت صلاة، إلا أن الله أحل فيه المنطق، فمن نطق فلا ينطق إلا بخير**».
وأخرج حديث موسى بن أعين ابن الجارود (٤٦١) عن عطاء بن السائب عن طاوس عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «**الطواف بالبيت صلاة ولكن الله أحل لكم فيه النطق فمن نطق فلا ينطق إلا بخير**».
وعطاء صدوق اختلط بأخرة، ورواية هؤلاء عنه من بعد الاختلاط فلا يقوون على معارضة من روى عنه موقوفًا، إلا أنه قد يشكل عليه موافقة الثوري لهم عند الحاكم في «المستدرك» (١/٤٥٩) عن عطاء بن السائب عن طاوس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «**الطواف بالبيت صلاة، إلا أن الله أحل لكم فيه الكلام، فمن يتكلم فلا يتكلم إلا بخير**»، وسماع الثوري عنه قديم قبل الاختلاط، لكنه اختلف عليه فيه، قال الحافظ في «التلخيص»: «والحق أنه من رواية سفيان موقوف، ووهم عليه من رفعه».
فثبت أن الصحيح وقفه على ابن عباس رضي الله عنهما، وكذلك يروى عن طاوس من غير طريق عطاء، والله أعلم.

معيار العموم، فدل على تعميم كونِ الطواف صلاة، وكونُ الطواف صلاة مجاز.

تنبيهان

الأول: ظهر بهذا أن العبارة مقلوبة، والصواب أن نقول: «وأن المجاز يدخل العموم»، فإن صورة المسألة أن يشتمل المجاز على السبب المقتضي للعموم من الألف واللام وغيرها، والمحل قابل للعموم، فهل يجب القول بعمومه عملا بالمقتضي السالم عن المعارض كما يجب العمل به عند وجوده في الحقيقة، أم لا لأنه ثبت للضرورة؟.

ومن ثم ذكر هذه المسألة صاحب «**البديع**» (٥٤-٥٥) في بحث المجاز لا في بحث العموم، وعبارة ابن السمعاني في «**القواطع**» (١/٢٧٢): «واختلف أصحابنا في المجاز هل يتعلق به العموم؟ على وجهين: فقيل: لا يدخل في العموم إلا الحقائق، وقال آخرون: يدخل فيه المجاز كالحقيقة، لأن العرب تتخاطب به كما تتخاطب بالحقيقة».

الثاني: ظن المصنف في «**الموانع**» (٥٠٧) أن هذه مسألة المقتضي، وليس كذلك، فإن المقتضي لم يشتمل على دليل العموم، لأنه ليس بملفوظ، وإنما يقدر لأجل صحة الملفوظ، ومن هنا يضعف مأخذ من ألحقه بالمقتضي، لأن التقدير لأجل الصحة ضروري، فلا يجوز أن يقدر زائد على قدر الحاجة، فإذا خولف

هذا الأصل لضرورة لا يجوز أن تزاد المخالفة على قدر الضرورة، بخلاف المجاز المشتمل على إرادة العموم، فإنه إذا لم يحمل على العموم يلزم منه إلغاء دليل العموم.

[العموم من عوارض الألفاظ]

(ص):

وأنه من عوارض الألفاظ، قيل: والمعاني، وقيل به في الذهني.

(ش):

لا خلاف أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، قال في «البديع» (٤٤٠-٤٤١): «بمعنى وقوع الشركة في المفهوم، لا بمعنى الشركة في اللفظ»، يريد أنه ليس المراد بوصف اللفظ بالعام هو وصفه به مجردا عن المعنى، فإن ذلك لا وجه له، بل المراد وصفه به باعتبار معناه الشامل للكثرة.

واختلفوا في المعاني على مذاهب:

أحدها: أنه ليس من عوارضها لا حقيقة ولا مجازا، وهو أبعد الأقوال، بل في ثبوته نظر.

والثاني: أنه من عوارضها مجازا، وعزاه الهندي للجمهور[1]، لأنه لا يتصور انتظامها تحت لفظ واحد إلا إذا اختلفت في أنفسها، وإذا اختلفت تدافعت، وقولهم: «عمهم الخصب والرخاء» متعدد، فإن ما خص هذه البقعة غير ما خص الأخرى.

---

(١) انظر «نهاية الوصول» للهندي (١٢٢٨/٣).

والثالث: إنه يعرض لها حقيقة كما يعرض للفظ، وكما صح في الألفاظ شمول أمر لمتعدد يصح في المعاني شمول معنى لمعاني متعددة بالحقيقة فيهما[(١)].

وقال القاضي عبد الوهاب[(٢)]: «مراد قائله حمل الكلام على عموم الخطاب، وإن لم تكن هناك صيغة تعمها، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، أن نفس الميتة وعينها لما لم يصح تناول التحريم لها عممنا بالتحريم جميع التصرف فيها من الأكل والبيع واللبس وسائر أنواع الانتفاع، وإن لم يكن للأحكام ذكر في التحريم لا بعموم ولا بخصوص».

والرابع: التفصيل بين المعاني الكلية الذهنية فهي عامة، بمعنى أنها معنى واحد متناول لأمور كثيرة، دون المعاني الخارجية، لأن كل ما له وجود في الخارج فلا بد أن يكون متخصصا بمحل وحال مخصوص لا يوجد في غيره، فيستحيل شموله لمتعدد، وهذا التفصيل بحث للصفي الهندي[(٣)].

---

(١) كذا في ٣، وفي ١ و ٤: «فيها»، وفي ٢ محتمل للقراءتين، والمعنى على كليهما صحيح، والله أعلم، ثم إن هذا المذهب هو المرجح عند ابن الحاجب كما في «رفع الحاجب» (٣/ ٦٥).

(٢) نقله في «البحر المحيط» (٣/ ١١) عن كتاب «الإفادة» له.

(٣) انظر «نهاية الوصول» للهندي (٣/ ١٢٣١).

تنبيهان

الأول: عطف المصنف على الأصح يقتضي وجود خلاف في كونه من عوارض اللفظ، وليس كذلك، فينبغي أن يجعل استئنافا، لا عطفا على ما قبله[١].

الثاني: ظهر بما سبق أنه ليس المراد بكون العموم من عوارض المعاني.. المعاني التابعة للألفاظ، بل المعاني المستقلة كالمقتضي والمفهوم، فإن المعاني التابعة للألفاظ لا خلاف في عمومها، لأن لفظها عام.

(ص):

ويقال للمعنى: أعم، وللفظ: عام.

(ش):

يقال في اصطلاح الأصوليين للمعنى: أعم وأخص، وللفظ: عام وخاص.

قال القرافي[٢]: «ووجه المناسبة أن صيغة «أفعل» تدل على الزيادة والرجحان، والمعاني أهم من الألفاظ، فخصت بصيغة أفعل التفضيل».

ومنهم من يقول فيها: عام وخاص أيضا.

(١) قال العراقي: «يمكن أنه أراد من عوارض الألفاظ فقط، فيرجع التصحيح إلى تضعيف القول بأنه من عوارض المعاني أيضا، لا إلى كونه من عوارض الألفاظ، ولذلك عقبه بقوله: «**قيل: والمعاني**»».

(٢) «نفائس الأصول» (٤/ ١٧٢٥).

[مدلول العام كلية]

(ص):

ومدلوله كلية، أي: محكوم فيه على كل فرد مطابقة إثباتا أو سلبا، لا كل، ولا كلي.

(ش):

هذا يتوقف على معرفة الفرق بين الكلية والكلي والكل.

أما الكل.. فهو المجموع الذي لا يبقى بعده فرد، والحكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع لا على الأفراد كأسماء العدد.

ويقابله **الجزء**، وهو ما تركب منه ومن غيره كل كالخمسة مع العشرة.

وأما الكلي.. فهو الذي يشترك في مفهومه كثيرون، كمفهوم الحيوان في أنواعه والإنسان في أنواعه فإنه صادق على جميع أفراده.

ويقابله **الجزئي** كزيد، فهو الكلي مع قيد زائد، وهو تشخصه، فلك أن تقول: الكلي بعض الجزئي.

وأما الكلية.. فهي التي يكون الحكم فيها على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد، كقولنا: «كل رجل يشبعه رغيفان غالبا»، فإنه

يصدق باعتبار الكلية، أي: كل رجل على حدته يشبعه رغيفان غالبا، ولا يصدق باعتبار الكل، أي: المجموع من حيث هو مجموع، فإنه لا يكفيه رغيفان ولا قناطير متعددة، لأن الكل والكلية تندرج فيها الأشخاص الحاضرة والماضية والمستقبلة وجميع ما في مادة الإمكان، وإنما الفرق بينهما: أن الكل يصدق من حيث المجموع، والكلية تصدق من حيث الجميع، وفرق بين المجموع والجميع، فإن المجموع الحكم على الهيئة الاجتماعية لا على الأفراد، والجميع على كل فرد فرد.

ويقابلها **الجزئية**، وهي الحكم على أفراد حقيقة من غير تعيين، كقولك: «بعض الحيوان إنسان»، فالجزئية بعض الكلية.

إذا علمت هذا فمسمي العموم كلية لا كل، وإلا لتعذر الاستدلال به على ثبوت حكمه للفرد المعين في النفي والنهي، إلا إذا كان معناه الكلية التي يحكم فيها على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد كما عرفت، وحينئذ يستدل بها على فرد ما من الأفراد في النفي والنهي، إنما يختلف الحال بين الكل والكلية في النفي والنهي لا في الأمر، وحين الثبوت فمدلول العموم كلية لا كل، لصحة الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد من أفراده عند القائلين به إجماعا، فإن قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الأنعام: ١٥١ والإسراء: ٣٣] دال على تحريم قتل كل فرد من

أفراد النفوس بالإجماع، وليس معناه: ولا تقتلوا مجموع النفوس، وإلا لم يدل على فرد فرد، فلا يكون عاصيا بقتل الواحد، لأنه لم يقتل المجموع.

وبهذا التقرير[١] يزول الإشكال الذي شغّب[٢] به القرافي، فإنه قال[٣]: «دلالة العموم على كل فرد من أفراده نحو «زيد المشرك - مثلا - من المشركين» لا يمكن أن يكون بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام، وإذا بطل أن يدل لفظ العموم على زيد مطابقة وتضمنا والتزاما بطل أن يدل لفظ العموم مطلقا؛ لانحصار الدلالة في الأقسام الثلاثة.

وإنما قلنا: لا يدل عليه بطريق المطابقة؛ لأنها دلالة اللفظ على مسماه بكماله، ولفظ العموم لم يوضع لزيد فقط حتى تكون الدلالة عليه مطابقة.

وإنما قلنا: لا يدل عليه بالالتزام؛ لأن دلالة الالتزام هي دلالة اللفظ على لازم مسماه، ولازم المسمى لا بد وأن يكون خارجا عن المسمى، وزيد ليس بخارج عن مسمى العموم؛ لأنه لو خرج لخرج عمرو وخالد، وحينئذ لا يبقى في المسمى شيء.

---

(١) كذا في ٣ و ٤، ويؤيده سياقة «الإبهاج»، وفي ١ و ٢: «التقدير».

(٢) كذا في ١ و ٢ و ٣، وفي ٤ ومطبوعة «الإبهاج»: «شغف».

(٣) «نفائس الأصول» (٤/١٧٣٣-١٧٣٤).

وإنما قلنا: لا يدل بالتضمن؛ لأنها دلالة اللفظ على جزء مسماه، والجزء إنما يصدق إذا كان المسمى كلا، لأنه مقابله، ومدلول لفظ العموم ليس كلا كما عرفت، فلا يكون زيد جزءا، فلا يدل عليه تضمنا».

وأجاب عنه الشيخ شمس الدين الأصفهاني شارح «**المحصول**» بأنا حيث قلنا بدلالة اللفظ على الثلاث إنما هو في لفظ مفرد دال على معنى ليس ذلك المعنى هو نسبة بين مفردين، وذلك لا يتأتى هنا، فلا ينبغي أن يطلب ذلك، وحينئذ فقوله: «اقتلوا المشركين» في قوة جملة من القضايا، وذلك لأن مدلوله: «اقتل هذا المشرك واقتل هذا المشرك» إلى آخر الأفراد، وهذه الصيغ إذا اعتبرت بجملتها فهي لا تدل على قتل زيد المشرك، ولكنها تتضمن ما يدل على قتل زيد المشرك، لا بخصوص كونه زيدا، بل بعموم[1] كونه فردا، ضرورة تضمنه: «اقتل زيدا المشرك»، فإنه من جملة هذه القضايا، وهي جزء من مجموع تلك القضايا، فتكون دلالة هذه الصيغة على وجهين[2]، قتل زيد المشرك لتضمنها ما يدل على ذلك الوجوب والذي هو في ضمن ذلك المجموع هو دال على ذلك مطابقة، قال: فافهم ما ذكرناه

(١) كلمتا «بخصوص» و«بعموم» كذا في ٣ و ٤ ومطبوعة «الإبهاج»، وفي ١ و ٢: «لخصوص» و «لعموم».

(٢) كذا في ١ و ٢ و ٣ و«الإبهاج» و«البحر المحيط»، وفي ٤: «وجوب».

فإنه من دقيق الكلام، وليس ذلك من قبيل دلالة التضمن، بل هي من قبيل دلالة المطابقة.

تنبيه: ما قالوه أن دلالة العموم كلية بمعنى أن الحكم فيها على كل فرد هو في الإثبات، فإن كان في النفي.. فلا يرتفع الحكم عن كل فرد فرد، وفرق بين عموم السلب وسلب العموم[1].

---

(١) قال العراقي: «أشار بقوله: «إثباتا أو سلبا» إلى أن صيغة العموم قد تكون في الإثبات نحو قوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، وقد تكون في السلب نحو «لا تقتلوا مسلما»، وكلاهما كلية، وأما سلب العموم نحو: ما كل عدد زوجا، فليس من العموم في شيء، فإنه لا يرتفع فيه الحكم عن كل فرد فرد، إذ يلزم عليه أن لا يكون في العدد زوج، فقد ظهر بذلك أن تنبيه الشارح هنا غير محتاج إليه، والله أعلم».

[دلالة العموم قطعية أم ظنية؟]

(ص):

ودلالته على أصل المعنى قطعية، وهو عن الشافعي، وعلى كل فرد بخصوصه ظنية، وهو عن الشافعية، وعن الحنفية قطعية.

(ش):

للعام دلالتان:

إحداهما: على أصل المعنى، وهي نص قطعية بلا خلاف.

والثانية: على استغراق الأفراد - أي: على كل فرد بخصوصه - هل هي ظنية أو قطعية.

المنسوب للشافعية الأول، وقالوا: لا تدل على القطع إلا بالقرائن كما أنه لا تسقط دلالتها إلا بالقرائن، واحتجوا بأن هذه الألفاظ تستعمل تارة للاستغراق وتارة للبعض، فامتنع القطع، ولم يضره الإجمال للقطع بأن الصحابة وأهل اللغة طلبوا دليل التخصيص لا دليل العموم، [واحتج له[1]] بأنه لو لا ذلك لما جاز تأكيد الصيغ العامة، إذ لا فائدة فيه، وقد قال تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر: ٣٠ وص: ٧٣].

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ١ و ٢ و ٤، وفي ٣: «واحتجوا أيضًا»، والظاهر أنه كذلك كان في أصل ٢ أيضًا قبل تعديله.

والمنسوب للحنفية الثاني[1]، وأنها توجب الحكم في جميع الأفراد الداخلة تحته قطعا ويقينا كالخاص فيما تناوله.

وعزاه الأبياري [في «**شرح البرهان**» (١/ ٨٨١)[2]] إلى المعتزلة، وأن مأخذهم فيه اعتقادهم استحالة تأخير البيان عن مورد الخطاب، فلو كان المراد به غير ما هو ظاهر فيه للزم تأخير البيان.

وما عزاه المصنف للحنفية مراده جمهورهم، وإلا فطائفة منهم على الأول، منهم أبو منصور الماتريدي ومن تبعه من مشايخ سمرقند.

وما قيد به محل الخلاف تابع فيه المازري، فإنه قيده بما زاد على أقل الجمع، أما دلالته على الأقل[3] فهو قطعي بلا خلاف[4].

وما عزاه في الأول للشافعي فلا خصوصية له به، بل القائلون بصيغ العموم عليه، وهو محل وفاق، ثم يقتضي أنه لم ينقل عن الشافعي في المقام الثاني، وقد قال إمام الحرمين في «**البرهان**» (١/ ٣٢١، ف: ٢٢٨-٢٢٩): «أما الفقهاء فقد قال جماهيرهم أن الصيغ الموضوعة للجمع نصوص في الأقل ظواهر فيما زاد عليه،

(١) كذا في ٤، وفي ١ و ٢ و ٣: «الأول».

(٢) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وفي ١ و ٤: «شارح «**البرهان**»».

(٣) كذا في ١ و ٢، وفي ٣ و ٤: «الأول».

(٤) انظر «إيضاح المحصول» للمازري (٢٨١).

[والذي يصح عندي من(١)] مذهب الشافعي أن الصيغة العامة لو صح تجردها عن القرائن لكانت نصا في الاستغراق»، قال: «وإنما التردد فيما عدا الأقل من جهة عدم القطع بانتفاء القرائن المخصوصة»، نعم(٢) أشار الإمام إلى توسط في المسألة، وهو أن بعضها تدل على القطع وبعضها بخلافه.

وكان ينبغي للمصنف إذ قيد محل الخلاف أن يتمم ذلك بتجرده عن القرائن، ليخرج ما ثبت أنه غير محتمل للتخصيص بدليل، فإن دلالته على الأفراد قطعية بلا خلاف؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾(٣)، ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [البقرة:٢٨٤ والنساء: ١٣١]، ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هود: ٦]، ونحوه، وكذلك ما لا يحتمل إجراؤه على العموم، أي: لا يمكن اعتبار العموم فيه، لكون المحل غير قابل له، كقوله تعالى: ﴿لَا يَسۡتَوِيٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠]، فإنه حينئذ يكون العام كالمجمل، يجب التوقف فيه إلى بيان المراد منه، فإنه خارج عن محل الخلاف، وقد استثناه بعض الحنفية.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وفي ١ و«البرهان»: «والذي صح عندي من»، وفي ٤: «والذي صح من».

(٢) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «ثم».

(٣) البقرة: ٢٨٢ والنساء: ١٧٦ والنور: ٣٥ و ٦٤ والحجرات: ١٦ والتغابن: ١١.

ومن فوائد الخلاف في هذه المسألة: وجوب اعتقاد العموم فيه[1]، وتخصيصه بالقياس وخبر الواحد وغيرها من المظنونات.

(١) يعني: قبل البحث عن المخصص، وانظر «البحر المحيط» (٣/ ٢٩).

[عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع(١)]

(ص):

وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع، وعليه الشيخ الإمام.

(ش):

وممن صرح به من المتقدمين الإمام أبو المظفر بن السمعاني في «القواطع» (٢/ ٨٠٠) في كلامه على الاستصحاب.

وخالف في ذلك جماعة من المتأخرين فقالوا: العام في الأشخاص مطلق باعتبار الأحوال والأزمنة والبقاع، وقالوا: لا يدخلها العموم إلا بصيغة وضعت لها، فإذا قال: «اقتلوا المشركين» عم كل مشرك بحيث

(١) انظر «الإبهاج» (٤/ ١٢٠٦-١٢١٣) و«رفع الحاجب» (٣/ ٨٣-٨٥)، وانظر «أحكام (كل) وما عليه تدل» لوالد المصنف (٩٣-٩٥)، وهذا الكتاب الأخير هو أصل المصنف والشارح معًا، وقد أشاد المصنف به فقال في «رفع الحاجب» (٣/ ٨٩): «من أنفس مصنفاته، تكلم فيه على صيغ العموم بما يترفع عن همم الزمان، ورأيت أخي الشيخ الإمام بهاء الدين أبا حامد قد لخص منه في كتابه «شرح التلخيص» فوفى بالمهم وزاد، أمتع الله به».

لا يبقى فرد، ولا يعم الأحوال حتى يقتل في حال الهدنة وفي الذمة، ولا خصوص المكان حتى يدل على المشركين في أرض الهند مثلا، ولا الزمان حتى يدل على يوم السبت أو يوم الأحد مثلا.

وقد شغّب الشيخ أبو العباس القرافي بهذا البحث، وظن أنه يلزم من هذه القاعدة أنه لا يعمل بجميع العمومات في هذا الزمان، لأنه قد عمل بها في زمن ما، والمطلق يخرج عن عهدته بالعمل به في صورة[1].

وقد أنكره عليه جمع[2] من المحققين، منهم الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد، وقال[3]: من أخرج شيئا من ذلك فقد خالف مقتضى العموم بلا دليل، واستدل بحديث أبي أيوب لما قدم الشام فوجد مراحيض قد بنيت قبل القبلة، فهذا أبو أيوب من أهل اللسان والشرع فهم العموم في[4] الأمكنة.

وتوسط الشيخ علاء الدين الباجي بين المقالتين وقال: «معنى كون العام في الأشخاص مطلقا في الأزمان والأحوال: أنه إذا

---

(١) انظر «نفائس الأصول» للقرافي (٤/١٧٣٥)، وكلمة «والمطلق» كذا في ٣، وفي ١ و ٤: «فالمطلق».

(٢) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «جماعة».

(٣) «الإحكام شرح عمدة الأحكام» (١/٥٤-٥٥).

(٤) كلمة «في» كذا في ٤ و«الإبهاج» و«أحكام (كل)» لوالد المصنف، وفي ١ و ٣: «من».

عمل به في الأشخاص في زمان ما ومكان ما وحالة ما.. لا يعمل به في تلك الأشخاص مرة أخرى في زمان آخر ونحوه، أما في أشخاص أخر مما يتناوله ذلك اللفظ العام.. فيعمل به؛ لأنه لو لم يعمل به فيهم لزم التخصيص في الأشخاص كما قال ابن دقيق العيد، فالتوفية بعموم الأشخاص أن لا يبقى شخص ما في أي زمان ومكان وحال إلا حكم عليه، والتوفية بالإطلاق أن لا يتكرر ذلك الحكم، فكل زان مثلا يجلد بعموم الآية، وإذا جلد مرة ولم يتكرر زناه بعد ذلك لا يجلد ثانية في زمان آخر أو مكان آخر، فإن المحكوم عليه - وهو الزاني والمشرك ونحوه - فيه أمران، أحدهما: الشخص، والثاني: الصفة كالزنا والشرك، فأداة العموم لما دخلت عليه أفادت عموم الأشخاص لا عموم الصفة، والصفة باقية على إطلاقها، فهذا معنى قولهم: العام في الأشخاص مطلق في غيره»[1].

---

(١) انظر «أحكام (كل)» (٩٤-٩٥)، ثم إن المراد بتوسط الباجي: القول بالقاعدة وعدم لزوم ما ذكره القرافي، صرح به والد المصنف، وظاهره أن ابن دقيق يرد القاعدة رأسًا، وصرح المصنف بموافقته والباجي في الإقرار بها، ويلاحظ أن الشارح أورد كلام والد المصنف مع كلام الباجي في سياقة واحدة، وذلك أن كلام الباجي ينتهي عند قوله: «... لا يجلد ثانية في زمان آخر أو مكان آخر»، ثم قال والد المصنف: «وقد يعترض على هذا بأن عدم تكرار الجلد مثلا معلوم من كون الأمر لا يقتضي التكرار، وبأن المطلق هو الحكم والعام هو المحكوم عليه وهما غيران، فلا يصلح أن يكون ذلك تأويلا لقولهم: (العام مطلق...)، فينبغي أن يهذب هذا الجواب، ويجعل العموم والإطلاق في لفظ واحد بأن يقال: المحكوم عليه...»، وانظر «رفع الحاجب» (٣/ ٨٤).

(ص):

مسألة: [صيغ العموم]

«كل» و«الذي» و«التي» و«أيّ» و«ما» و«متي» و«أين» و«حيثما» ونحوها للعموم حقيقة، وقيل: للخصوص، وقيل: مشتركة، وقيل: بالوقف.

(ش):

[المبحث الأول: إثبات صيغ العموم]

اختلف في أنه هل للعموم صيغة تخصه حقيقة على مذاهب:

أحدها وعزي للأشعري: إنكارها على معنى أن اللفظة الواحدة لا تشعر بمعني الجمع بمجردها، ولم ينكروا أنه يدل على ذلك بأكثر من لفظة واحدة أو قيام قرينة، إذ لا مجال للعقل في إثبات اللغات، ولم تجئ اللغة به، لأنه لو كان بالتواتر لاشترك العقلاء في علمه، والآحاد يستحيل إثبات مسائل الأصول والاعتقاد بها.

والثاني: أنها موضوعة للخصوص، وهو أقل الجمع - إما اثنان أو ثلاثة - لأنه المتيقن، واستعمل في العموم مجازا.

والثالث: مشتركة بين العموم والخصوص، وعليه أكثر الواقفية.

والرابع: الوقف، ونقله القاضي في «**مختصر التقريب**» عن الأشعري ومعظم المحققين واختاره، قال: «وحقيقة ذلك أنهم قالوا: سبرنا اللغة ووضعها فلم نجد صيغة دالة على العموم، سواء وردت مطلقة أو مقيدة بضروب من التأكيد»(١).

والخامس: قول الجمهور إثبات الصيغ؛ لأن العموم معنى من المعاني يحتاج إلى التعبير عنه، فوجب أن يضع الواضع له لفظا كما وضع لغيره من المعاني المحتاج إليها، وهذا هو الصحيح وعليه التفريع.

[المبحث الثاني: صيغ العموم وضعًا]

وإنما عدد المصنف أمثلة الصيغ للتنبيه على تقسيمها إلى ما يشتمل على جميع المفهومات، وهو الأربعة الأول، وإلى ما يختص عمومه ببعضها، وهو الباقي.

وإنما بدأ بـ«**كل**»؛ لأنها أقوى صيغ العموم، والعجب من ابن الحاجب في إهمالها، ولا فرق بين أن تقع مبتدأً بها نحو ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، أو تابعة نحو ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠ وص: ٧٣]، وسبق الكلام عليها في الحروف.

وأراد بـ«**الذي**» و«**التي**» وما تفرع عنهما جمعا وتثنية وجميع لغاتهما، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ [الأنبياء: ١٠١]،

---

(١) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٢/ ١٩) و«التقريب» للقاضي (٣/ ١٨).

﴿ وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَـٰنِهَا مِنكُمۡ ﴾[النساء: ١٦]،﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ ﴾ [النساء: ٣٤]، ﴿ وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ ﴾ [الطلاق: ٤].

وأطلق ابن السمعاني وابن الحاجب وغيرهما أن الأسماء الموصولة من صيغ العموم[1]، واحترزوا بالأسماء من الحروف كـ«إن» و«ما» المصدريتين فليست منها.

ولم يذكر جمع من الأصوليين الموصولات في الصيغ.

وأما «أي» فعامة فيما تضاف إليه من الأشخاص والأزمان والأمكنة والأحوال، ومنه: «**أيما امرأة نكحت نفسها**»، «أي زمان سرتَ سرتُ معك»، «أي مكان جلستَ جلستُ معك»، «أي حال كنتَ كنتُ عليه»، «أي فعل فعلتَ فعلتُ».

وحقه أن يقيدها بالاستفهامية والشرطية والموصولة، نحو «مررت بأيهم قام» أي: بالذي قام؛ لتخرج الصفة كـ«مررت برجل أي رجل»، والحال نحو «مررت بزيد أي رجل».

وممن صرح بتعميم الموصولة القرافي[2]، وهو داخل في إطلاق من أطلق تعميم الموصولات، ومنهم من أخرج الموصولة[3]، وفيه ما ذكرنا.

---

(١) انظر «القواطع» (١/ ٢٧٠) و«رفع الحاجب» (٣/ ٧٢).

(٢) انظر «نفائس الأصول» (٤/ ١٧٤٤).

(٣) كأنه يشير بطرف خفيّ إلى المصنف، صرح به في «الإبهاج» (٤/ ١٢٣٠) و«رفع الحاجب» (٣/ ٨٧).

وأما القسم الثاني وهو ما يختص ببعض المفهومات.. فينقسم إلى ما يعم كل ما لا يعقل، وهو «**ما**» الشرطية والاستفهامية، وإلى ما يختص ببعض ما لا يعقل، وهو الباقي، فـ«**متى**» تختص بالزمان، نحو «متى تقم أقم»، و«**أين**» و«**حيثما**» بالمكان، نحو «أين تجلس أجلس»، قال الله تعالى: ﴿ أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ ﴾ [النساء: ٧٨]، ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ ﴾ [البقرة: ١٤٤ و ١٥٠].

قال الأصفهاني شارح «**المحصول**»: وقيد ابن الحاجب الزمان بالمبهم، فلا تقول: «متى زالت الشمس فأتني»، وتقول: «متى جاء زيد جئتك».

تنبيهان

الأول: ينبغي أن يجيء خلاف في أن العموم حجة في كلام الشارع دون كلام الناس من الخلاف السابق في المفهوم، وشاهده أنه لو وكله ببيع عبده ثم قال: «وافعل ما شئت» فهل له أن يوكل غيره في بيعه؟، على وجهين، أصحهما: لا لأنه لم ينص عليه، والثاني: نعم لأنه أمره أمرا عاما، قال القاضي حسين في «**تعليقه**»: ومن قال بالأول قال: العموم إنما يستنبط من أمر صاحب الشرع لا من أمر العباد.

الثاني: أن «مَن» وغيرها من ألفاظ الشرط تقتضي عموم الأشخاص لا عموم الأفعال، بدليل أنه لو قال: «من دخل داري من

نسائي فهي طالق» فدخلت واحدة مرتين لم تطلق إلا واحدة، إلا أنه يقتضي وجود الجزاء عند أول وجود الشرط، أما التكرار فلا يقتضيه، إلا أنه قد يتحقق التكرار في بعض المواضع بواسطة قياس أو فهم أن الشرط علة، فإن الأصل ترتب الحكم على علته، فيلزم التكرار، كقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٦ والجاثية: ١٥]، ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]، وأما الألفاظ الموضوعة لعموم الأفعال فهي: «كل»، و«متي»، و«ما»، و«مهما»، فلو قال: «كلما دخلت فأنت طالق» اقتضى التكرار.

[المبحث الثالث: صيغ العموم لغة

١- المعرف باللام أو الإضافة]

(ص):

والجمع المعرف باللام أو الإضافة للعموم ما لم يتحقق عهد، خلافا لأبي هاشم مطلقا، ولإمام الحرمين إذا احتمل معهود.

(ش):

قد يستفاد العموم لا من جهة وضعه، بل بواسطة القرينة، وهو إما أن يكون في الإثبات، وذلك في الجمع المعرف باللام من غير عهد؛ كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٣]، والإضافة؛ نحو «عبيدي أحرار ونسائي طوالق»، وسواء فيه جمع السلامة والتكسير.

والجمهور على أنه للعموم إذا لم يكن هناك عهد محقق، ويدل عليه قوله ﷺ حين ذكر التشهد: «**السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فإنكم إذا فعلتم ذلك فقد سلمتم على كل عبد لله صالح في السماء والأرض**»[1]، فدل على اقتضاء المضاف العموم، ولأنه يحسن الاستثناء، تقول: «أعط المسلمين إلا فلانا»، والاستثناء معيار العموم، ولأنه لو قال: «رأيت مسلمين» علم أنه رأى من هذا الجنس ولا يفيد الاستغراق، فلا بد أن يفيد دخول الألف واللام فائدة، ولا فائدة إلا الاستغراق.

وذهب أبو هاشم إلى أنه يفيد الجنس لا العموم مطلقا، أي: سواء احتمل عهد أم لا[2]، وحكاه صاحب «**الميزان**» (**٢٦٤**) عن أبي علي الفارسي أيضا، وعزاه المازري لأبي حامد الإسفرائيني[3].

وأشار المصنف بقوله: «**ما لم يتحقق عهد**» إلى أن محل الخلاف إذا لم يكن هناك عهد، فإن كان انصرف إلى المعهود، ولا يعم بالاتفاق، كما قاله في «**المحصول**» (**٢/ ٣٥٦**) وغيره.

وإن لم يكن هناك دليل على إرادة الجنس ولا العهد.. فتوقف إمام الحرمين فيه وقال أنه مجمل محتمل لهما، وإنما تفيد الاستغراق

---

(١) أخرجه البخاري (١٢٠٢) ومسلم (٤٠٢) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٢) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/ ٢٤٠).

(٣) انظر «إيضاح المحصول» للمازري (٢٧٣).

عنده إذا تحقق أن تعريفه للجنس، والجمهور قالوا في هذه الصورة أيضا أنه للاستغراق، ولا ينصرف عنه إلا إذا كان ثَمّ معهود ينصرف التعريف إليه[١].

تنبيهات

الأول: اعترض على دعوى الأصوليين العموم في المعرف بأن سيبويه وغيره من أئمة اللغة نصوا على أن جمع السلامة للقلة[٢]، وهو من الثلاثة إلى العشرة، والعموم ينافي القلة.

وجمع إمام الحرمين بين الكلامين، فحمل كلام النحاة على ما إذا كانت نكرة[٣].

وأجراه غيره على ظاهره وقال: لا مانع أن يكون أصل وضعها للقلة، لكن غلب استعمالها في الكثرة، إما بعرف الاستعمال أو بعرف الشرع.

وهو قوي، فإن الموضوع للقلة كثيرا ما يستعمل في الكثرة، فنظر الأصوليون إلى غلبة الاستعمال، ونظر النحاة إلى أصل الوضع، فلا خلاف.

---

(١) انظر «البرهان» (١/ ٣٤٠-٣٤١، ف: ٢٤٤).

(٢) انظر «الكتاب» لسيبويه (٣/ ٦٠١-٦٠٢).

(٣) انظر «البرهان» (١/ ٣٣٥-٣٣٦، ف: ٢٤٢-٢٤٣)، وقد اعتمد المصنف هذا الجواب في «الإبهاج» (٤/ ١٢١٣-١٢١٧) و«رفع الحاجب» (٣/ ٨٥).

وقيل: إن السؤال لا يرد من أصله، ولا تنافي بين القلة والعموم، فإنك إذا قلت: «أكرم الزيدين» معناه: أكرم كل واحد يجتمع مع تسعة أو دونها، بخلاف «أكرم الرجال» فمعناه: أكرم كل واحد منهم يكون إلى عشرة فأكثر، وإنما ينافي العموم أن لو كان معناه الأمر بإكرام مسمى الجمع، وليس كذلك.

الثاني: علم منه أن الأصل في الألف واللام العموم حتى يقوم دليل على خلافه، ويقع في كلام بعضهم: الأصل فيها العهد حتى يقوم دليل على عدم إرادته، ويظهر أثر هذا الخلاف فيما إذا لم تقم(١) قرينة على إرادة عهد، وشككنا أن العهد مراد أو لا، هل نحمله على العموم أو لا؟، الأقرب الأول.

وهنا سؤال، وهو أنه كيف الجمع بين هذا وبين قولهم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، مع أن السبب قرينة في انصرافه إلى العهد؟.

وأجيب بأن تقدم السبب الخاص قرينة في أنه مراد لا أن غيره ليس بمراد، فنحن نعمل بهذه القرينة فنقول: دلالة هذا العام على محل السبب قطعية، ودلالته على غيره ظنية، إذ ليس في السبب ما ينفيه.

الثالث: إن خلاف أبي هاشم والإمام إنما هو في الجمع المعرف دون المضاف، وطرده المصنف فيه لعدم الفارق.

---

(١) كذا في ٣، وفي ١ و ٤: «تكن».

(ص):

والمفرد المحلى مثله خلافا للإمام مطلقا، ولإمام الحرمين والغزالي إذا لم يكن واحده بالتاء، زاد الغزالي: أو تميز بالوحدة.

(ش):

في مثل﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ ﴾ [المائدة: ٣٨].. مذاهب:

أصحها: أنه للعموم إذا لم يكن هناك معهود يرجع إليه، بدليل صحة الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ [العصر: ٢-٣]، ونص عليه الشافعي في «**الرسالة**» (٢٢٣-٢٢٤، ف: ٦١٦) فقال أن الزانية والزاني من العام الذي خص.

قال ابن التلمساني وغيره: «وشرط دلالتها على الاستغراق أن يحسن موضعها «كل»، نحو ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴾، بخلاف نحو ﴿ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ ﴾ [المزمل: ١٦]، فإن المراد به موسى، فلا يحسن تقديرها بكل»[1].

والثاني وبه قال الإمام في «**المحصول**» (٢/ ٣٦٧): «ليس بعام إلا بقرينة»، وقال: «إنه يراد به تعريف الماهية لا العموم».

---

(١) انظر «شرح المعالم في أصول الفقه» (١/ ٤٥٠).

قال ابن الخباز النحوي: واحتج على ذلك بأمور لا تصبر على النظر حق الصبر، والذي يضعف مذهبه أنها لو كانت لتعريف الماهية لم يكن بين المعرفة والنكرة فرق؛ لأن النكرة تدل على الماهية دلالة وضعية كفرس وحجر، فإذا قلت: الفرس والحجر، ولم تقصد العهد، وأردت نفس الماهية.. فقد عنيت ما عناه الواضع، وأضعت حق الألف واللام، فثبت أن المراد بها العموم كما قال المبرد.

والثالث: التفصيل بين ما يدخل واحده التاء وما لا يدخله، فما ليس فيه التاء إن تجرد عن عهد.. فللجنس، نحو ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النور: ٢]، وإن لاح قصد المتكلم للجنس.. فللاستغراق، نحو «الدينار أشرف من الدرهم»، وإن لم يعلم الحال.. فمجمل، وأما ما تدخله التاء كالتمر.. فنقل في تعميمه قولين، ولم يصرح باختيار شيء، لكن رأى أن التمر أدل على استغراق الجنس من التمور، فإن التمر يسترسل على الجنس لا بصيغة اللفظ، والتمور[1] يتخيل فيه الواحد، ثم الاستغراق بعده بصيغة الجمع، وفي صيغة الجمع خلاف[2].

وبما ذكرنا يعلم أن المصنف لم يوف بنقل مذهب إمام الحرمين على وجهه[3].

---

(١) كذا في ٣، وفي ١: «والمتجوز»، وفي ٤: «والمتجدد».

(٢) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/ ٣٣٩-٣٤٣، ف: ٢٤٤-٢٤٥).

(٣) زاد في نسخة ١ عقيبه: «للجنس، وفي الآخر يتوقف، وبه قال إمام الحرمين»، وآثار السقط بادية على هذا النص، وعبارة العراقي: «ولم ينقله على وجهه فإنه قال في القسم الأول: إن لاح قصد المتكلم للجنس، دل على الاستغراق نحو: الدينار أشرف من الدرهم وإن لم يعلم الحال فهو مجمل، ونقل في القسم الثاني قولين».

والرابع: التفصيل بين أن يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالتاء كالتمرة والتمر، فإذا عري عن التاء اقتضى الاستغراق، كقوله ﷺ: «**لا تبيعوا البر بالبر ولا التمر بالتمر**»[1]، وإن لم يدخله تاء التوحيد.. فإن لم يتشخص مدلوله ولم يتعدد كالذهب والماء فهو لاستغراق الجنس، إذ لا يعبر عن أبعاضه بالذهب الواحد، وإن تشخص وتعدد كالدينار والرجل احتمل العموم وتعريف الماهية، فلا يحمل على العموم إلا بدليل، قاله في «**المستصفى**» (٣/٢٤٨-٢٤٩).

تنبيهات

الأول: سكت المصنف هنا عن الإضافة في المفرد، وقال الهندي[2]: «لم ينصوا عليها، لكن قضية التسوية بين الإضافة ولام التعريف في الأولى أن يكون كذلك ههنا»، قلت: قد صرح بالتسوية جماعة، لكن الإمام في «**المحصول**» أنكر العموم في المفرد المعرف، وأما المضاف فصرح في أثناء الاستدلال على أن الأمر للوجوب بأنه يعم[3]، وكأن الفرق على طريقته أن الإضافة أدل على العموم من الألف واللام.

---

(١) أخرجه البخاري (٢١٧٠) ومسلم (١٥٨٦) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وأخرجه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري (١٥٨٤) وعبادة بن الصامت (١٥٨٧) وأبي هريرة (١٥٨٨) رضي الله عنهم.

(٢) «نهاية الوصول» للهندي (٣/١٢٣٤).

(٣) انظر «المحصول» للرازي (٢/٥٧).

الثاني: أشار بقوله: «**مثله**» إلى أن شرط تعميمه أن لا يتحقق عهد، فإن كان هناك عهد انصرف إليه قطعا، وإن احتمل فعام على الصحيح، ويجيء هنا توقف إمام الحرمين أيضا، بل هو هنا أولى، وقد صرح به فقال[١]: «إن كان التعريف مبنيا[٢] على تنكير سابق، كقولك: «أقبل رجل» ثم تقول: «قرب الرجل».. فلا يعم، وإن لاح قصد الجنس.. عم، وإن لم يعرف لماذا خرج الكلام.. فالذي صار إليه المعظم أنه للجنس، والذي أراه أنه مجمل، وأنه حيث يعم لا يعم بصيغة[٣] اللفظ، وإنما ثبت عمومه وتناوله الجنس بحالة مقترنة معه مشعرة بالجنس».

الثالث: تعبيره بـ«**المفرد**» خلاف تعبير ابن الحاجب باسم الجنس[٤]، والأول أعم، فإن المفرد المحلى ينقسم إلى اسم جنس واسم ليس بجنس، فاسم الجنس: ما لا واحد له من لفظه كالناس والنساء والإبل والحيوان، ومن هذه الجهة يفارق المجموع، وأما الاسم المفرد: فنحو الدينار والدرهم، ويفارق اسم الجنس، فإن اسم الجنس لا يتكثر عند تكثر مدلوله بخلاف المفرد، فإذا أشرت

(١) «البرهان» (١/٣٣٩-٣٤١، ف: ٢٤٤).

(٢) كذا في ٣، وفي ١ و ٤: «يبنى».

(٣) كذا في ١ و ٣، وفي ٤: «لصيغة»، وكذلك اختلفت نسخ «البرهان».

(٤) انظر «رفع الحاجب» (٣/٧٢).

إلى شيء من الذهب ثم زدت عليه أمثاله لم يتغير الاسم، ولو أشرت إلى جماعة من الآدميين قلت: «هؤلاء ناس»، فلو زيد فيهم لم يتغير لفظ الإشارة، وكانت الإشارة إليهم مع الزيادة بقولك: «هؤلاء»، ولو أشرت إلى درهم أو دينار تغير اللفظ، تقول: «هذان درهمان» أو «دراهم»، ولا يصدق «هذا درهم»، كذا فرق بينهما ابن التلمساني في بعض مصنفاته، ولا أثر له بالنسبة إلى العموم، فإن عمومها استغراقي باعتبار الألف واللام[1].

(١) زاد العراقي تنبيهين آخرين هما:
الرابع: عموم المفرد الذي دخلت عليه «أل» غير عموم الجمع، قال المصنف في «الإبهاج» (٤/١٢٥٥): «فالداخل على اسم الجنس يعم الأفراد - أعني: كل فرد فرد -، والداخل على الجمع يعم المجموع؛ لأن الألف واللام والإضافة يعمان أفراد ما دخلا عليه، وقد دخلا على جمع»، قال: «وفائدته: أنه يتعذر الاستدلال به في النفي والنهي على ثبوت الحكم لفرد؛ لأنه إنما حصل النفي أو النهي عن أفراد المجموع، وليس الواحد جمعا، وهذا معنى قولهم: لا يلزم من النهي عن المجموع النهي عن كل فرد، ولا من نفيه نفي كل فرد».
الخامس: قال القرافي في «نفائس الأصول» (٤/١٨٥٥-١٨٥٦): «قلت يوما للشيخ عز الدين ﷺ: إن الفقهاء التزموا قاعدتين في الأصول، وخالفوهما في الفروع.
فقال: ما هما؟.
قلت له: المعرف باللام للعموم عندهم، ولو قال القائل: «الطلاق يلزمني» بغير نية.. لم يلزمه إلا طلقة واحدة، وهو خلاف القاعدة.
والثانية: الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، ولو قال: «والله لا لبست ثوبا إلا الكتان» وقعد عريانا.. لم يلزمه شيء، ومقتضى قاعدة الاستثناء أنه حلف على نفي ما عدا الكتان، وعلى لبس الكتان، وما لبس الكتان، فيحنث.

فقال ﷺ: سبب المخالفة أن الأيمان تَتبع المنقولات العرفية دون الأوضاع اللغوية إذا تعارضا، وقد انتقل الكلام في الحلف بالطلاق بحقيقة الحس، دون استغراقه؛ فلذلك كان الحالف لا يلزمه إلا الماهية المشتركة؛ فلا يزيد اللازم له على الواحدة، وتنقل «إلا» في الاستثناء في الحلف بمعنى الصفة، مثل «سوى» و«غير»، فيصير معنى حلفه: والله لا لبست ثوبا سوى الكتان أو غير الكتان، فالمحلوف عليه هو المغاير للكتان، فالكتان ليس محلوفا عليه؛ فلا يضره لبسه ولا تركه.

ثم توفى رحمه الله واتفق البحث مع قاضي القضاة تاج الدين فالتزم أن مذهب الشافعي أنه يحنث إذا قعد عريانا، وأن «إلا» على بابها، الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات».

وقال والد المصنف ﷺ عن المسألة الأولى في الأجوبة عن الأسئلة التي سأله المصنف عنها: «وقد يقال في الجواب أن الطلاق حقيقة واحدة، وهي قطع عصمة النكاح، وليس له أفراد حتى يقال أنها تندرج في العموم، ولكن مراتبه مختلفة، منها ما يحصل به تشعيب النكاح، وهو الرجعي، وجوز الشارع فيه أن يكون مرة بعد أخرى، والتشعيب الحاصل من الثانية أكثر من الحاصل بالأولى، وإن اشتركا في جواز الرجعة، ومنها ما يحصل به البينونة مع إمكان الرد بغير محلل، وهو إذا كان بعوض، ومنها ما يحصل به البينونة الكبرى، وهو الثلاث، فهذه مراتب، وليست أفرادا، ولكن إذا قال: «أنت طالق ثلاثا» فقد استوعب جملة الطلاق، فإذا لم يذكر الثلاث ولا نواها لم يحمل إلا على أقل المراتب؛ لأن الألف واللام لا دلالة لها على قوة مرتبة أو ضعفها، فلا يحمل إلا على الماهية، وليست آحاد المراتب بمنزلة آحاد العموم حتى نقول بالاستغراق، وأيضا فلو قال القائل: «العَتق يلزمني» أو «المشي إلى مكة» ونحو ذلك وقلنا يجب عليه الوفاء.. لم يلزمه إلا المسمى، فكذلك هذا».

قال والد المصنف: «وهذا شيء يمكن أن يقال، والأدب مع الشيخ عز الدين الاقتصار على جوابه».

انظر «الإبهاج» (٤/١٢٥٧-١٢٥٩).

[٢- النكرة في سياق النفي]

(ص):

والنكرة في سياق النفي للعموم وضعا، وقيل: لزوما وعليه الشيخ الإمام، نصًّا إن بنيت على الفتح، وظاهرًا إن لم تبن.

(ش):

مراده بالنكرة ما هو أعم من المطلق والنكرة، لا النكرة المقابلة للمعرفة.

وقوله: «**في سياق النفي**» كان الأحسن أن يقول: «في النفي» ليعم ما كانت في سياقه[1] وما انصب النفي عليها[2].

وسيف الدين الآمدي فرق بين النكرة في سياق النفي وبين ما كان النفي داخلا عليها فقال: إن النكرة في سياق النفي ليست للعموم، ذكره في «**الأبكار**»، ومثل للنكرة في سياق النفي في كتابه «**الإحكام**» بقوله: «ليس في الدار رجل»[3]، وفيه نظر.

---

(١) يعني: ما باشره النفي، نحو «ما أحد قائماً».

(٢) يعني: ما باشر النفي عامله، نحو «ما قام أحد»، ثم إن العراقي رد على الشارح هذا الاعتراض وقال: «بل التعبير بقولنا: «في سياق النفي» شامل للنوعين»، وكذا قال المصنف في «رفع الحاجب» (٣/ ٧٢).

(٣) عبارة الآمدي ﷺ وهو يعدد صيغ العموم (٢/ ٢٤٤): «والنكرة المنفية، كقولك: لا رجل في الدار، وما في الدار من رجل».

وإطلاق النفي يشمل النفي بـ«ما» و«لن» و«لا» التي للنهي.

والدليل على أنها للعموم قوله تعالى: ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٦٤]، ومنهم من احتج بقوله تعالى: ﴿فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ﴾ [الحاقة: ٤٧]، وقد يدعى استفادته من «أحد»، ومنهم من احتج بأنه لو لم يكن كذلك لم يكن «لا إله إلا الله» توحيدًا، والإجماع على خلافه.

ثم أشار المصنف فيها إلى بحثين نفيسين:

أحدهما: اختلفوا في أنها عمت وضعا، أي: أن اللفظ وضع لسلب كل فرد من أفراد الكلية بالمطابقة، وليس المراد به أنه يدل بالمنطوق، بل ما يفيد معنى الوضع المقابل للزوم، وهو ظاهر كلام أصحابنا، واختاره القرافي[1]، أو عمت لزوما، ومعناه: أن عمومها ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الأفراد بطريق المنطوق، بل باعتبار أن نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الأفراد ضرورة، ونسب للحنفية، واختاره والد المصنف[2].

وحاصل الخلاف: أنها هل عمت لذاتها أو لنفي المشترك منها، فلم يحصل العموم عندهم إلا لأن حرف النفي اقتضى نفي الماهية الكلية، ونفي الأعم يلزم منه نفي الأخص، فحصلت السالبة

(١) انظر «نفائس الأصول» (٤/ ١٨٠٢).

(٢) انظر «الإبهاج» (٤/ ١٢٦٥-١٢٦٦) و«منع الموانع» (١٧٨).

الكلية بطريق اللزوم، (لا أن[1]) اللفظ موضوع في اللغة للسالبة الكلية، والأول أظهر، لأن المتكلم إنما يقصد بنفيه نفي كل رجل رجل، لا نفي المشترك، ويؤيده دخول الاستثناء على هذه الصيغة اتفاقا، (وعلى الثاني[2]) لم يخرج الاستثناء شيئا من مدلول اللفظ، لأن مدلوله عندهم إنما هو الماهية الكلية، فالاستثناء إنما توجه على لازم المدلول بالمطابقة، وهو[3] نفي الأفراد اللازمة لنفي المشترك، فيكون منقطعا، وعلى رأي الجمهور يكون الاستثناء من مسمى اللفظ، فيكون متصلا.

وينبني على الخلاف التخصيص بالنية، فإن قلنا بقول الحنفية من أنه نفي للكلي فلا يؤثر، حتى لو قال: «لا أكلت» ونوى معينا لا يسمع، وإن قلنا: إنه نفي للكلية فيؤثر تخصيص بعض الأفراد بالنية.

واختار المصنف في غير هذا الكتاب التفصيل بين النكرة المبنية على الفتح فباللزوم، وبين غيرها فبالوضع[4].

البحث الثاني: أن قدماء الأصوليين أطلقوا تعميم النكرة

---

(١) ما بين القوسين من ١، وفي ٣ و ٤: «لأن».

(٢) ما بين القوسين من ١، وفي ٣ و ٤: «وهو على».

(٣) كذا في ٤، وفي ١ و ٣: «وهي».

(٤) نص عليه المصنف في «منع الموانع» (١٧٧-١٧٨).

المنفية من غير فرق، واعترض عليهم القرافي بالنكرة المعْرَبَة مع «لا»، فإن سيبويه نص على أنه يصح أن يقال: «لا رجل في الدار بل رجلان»، وقال ابن السيد: إذا قلت: «لا رجل في الدار» لا يعم؛ لأنه جواب لمن قال: «هل في الدار رجل واحد»، فيقال له: «لا رجل في الدار بل رجلان»، بخلاف ما إذا بنيت مع «لا»، فإنه جواب لمن قال: «هل من رجل في الدار»، فكأن سؤاله عن مطلق مفهوم الرجل، فكان جوابه بعموم السلب[1].

وهذا الاعتراض مردود، وكلام الأئمة على ظاهره، وهي عامة في كل مواردها، لكنه يتفاوت، وبه يجمع بين كلام الأصوليين والنحاة.

فإن بنيت على الفتح، مثل «لا إله إلا الله».. فالعموم فيها نص، وإن لم تبن على الفتح.. فإن كانت في تقديره نحو «ما جاءني من رجل».. فكالأولى، نحو ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢ وص: ٦٥]، ولا خلاف في ذلك، وإنما اختلفوا في أن العموم استفيد من دخول «من»، أو كان موجودا قبلها، وإن كانت عاملة عمل «ليس»، نحو «لا رجل في الدار»، فإنها تنصب الخبر.. فهذا موضع الخلاف الذي ظنه القرافي، وليس كذلك، بل الصواب القطع بأنها للعموم، لكنه فيها بطريق الظهور، لا النصوصية، فيتطرق إليه التأويل وادعاء خلاف الظاهر.

---

(١) انظر «نفائس الأصول» (١٧٩٦/٤).

ويساعد إطلاق الأصوليين على ذلك قول سيبويه الذي حكاه إمام الحرمين في معاني الحروف عنه فقال: «ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فتقول: ما فيها رجل بل رجلان»[(١)]، كما يعدل عن الظاهر فتقول: «جاء الرجال[(٢)] إلا زيدا»، فظهر الجمع بين كلام الفريقين، وأنه لا خلاف بينهما، ويحمل قول من قال أنها ليست للعموم في هذه الحالة - كما نقل عن الجرجاني والزمخشري - أنه أراد أنها[(٣)] ليست نصا فيه، ويشهد لذلك أيضا ما نقله الشيخ أبو حيان في «الارتشاف» (٤/١٧٢٥) عن سيبويه أنها لتأكيد الاستغراق مع الإعراب في قولك: «ما جاءني من رجل»[(٤)].

تنبيهان

الأول: ظاهر قوله: «**وظاهرا إن لم تبن**» يتناول صورتين: العاملة عمل «ليس»، وهو واضح، والداخلة عليها «مِن»، ولا خلاف أنها نص كما سبق.

---

(١) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/١٩١، ف: ١٠١)، وقد أورد القرافي أيضًا في «نفائس الأصول» (٤/١٨٠١) هذا الكلام ثم علق عليه قائلا: «هذا خلاف نقل الجماعة، وكشفت عن ذلك في (سيبويه) وسألت من هو عارف بالكتاب معرفة جيدة فقال: لا أعلم سيبويه قال هذا، ولا أعلم إلا ما قاله الجرجاني وغيره أنها ليست للعموم».

(٢) كذا في ١ و ٣ و ٤، وفي ٢: «الرجلان».

(٣) كلمة «أنها» من ٤، وليست في ١ و ٢ و ٣.

(٤) انظر «الكتاب» لسيبويه (٤/٢٢٥).

الثاني: لا وجه لتخصيصه النفي، بل هي في سياق الشرط والاستفهام ونحوهما كذلك، قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٦ والجاثية: ١٥]، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ﴾ [التوبة: ٦]، وقالوا: «هل رأيت أحدا»، ونحوه.

[المبحث الرابع: ما يعم عرفًا أو عقلا]

(ص):

وقد يعم اللفظ عرفا؛ كالفحوى، و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣].

(ش):

يستفاد العموم إما من جهة اللغة أو العرف أو العقل، ووجه الحصر: أنه إما أن يكون لفظا أو غير لفظ، واللفظ لا بد أن تكون دلالته على معناه إما باصطلاح عام، وهو اللغة، أو خاص، وهو العرف، وما ليس بلفظ هو العقل، أي: فهم العموم بطريق العقل.

فالذي يدل عليه بالعرف شيئان:

أحدهما: الفحوى، والمراد به مفهوم الموافقة إذا قلنا: دلالته لفظية، فإن الحكم فيه إنما يثبت من طريق الأولى لأجل أن العلة فيه أولى، ولكونه مساويا لأجل [أن العلة اقتضت ذلك.

وقد سبق في المفهوم تقرير[1]] استفادته من العرف، وأنه رأي لم يرتضه المصنف.

والثاني: إضافة الحكم إلى الأعيان، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾، فإن أهل العرف نقلوا تحريم العين إلى تحريم جميع الاستمتاعات المقصودة من النساء، فتفيد حرمة جميع الاستمتاعات من الوطء ومقدماته.

وقيل: إن التعميم فيه من باب الاقتضاء؛ لأن تحريم الأعيان محال، لقيام دليل العقل على أن الأحكام الشرعية إنما تتعلق بأفعال المكلفين دون أعيانهم، فلا بد من إضمار ليستقيم الكلام، فيكون على الخلاف في عموم المقتضي، وقد يترجح بقولهم: «الإضمار خير من النقل»، كما في قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

(ص):

أو عقلا؛ كترتيب الحكم على الوصف، وكمفهوم المخالفة.

(ش):

المفيد للعموم بطريق العقل شيئان:

أحدهما: ترتيب الحكم على الوصف، فإنه يشعر بكونه علة له، وذلك يفيد العموم بالعقل، على معنى أنه كلما وجدت العلة وجد المعلول، وكلما انتفت انتفى، فهذا دل بالعقل، لا باللغة ولا بالعرف.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٣ و ٤، وسقط من ٢.

وثانيهما: مفهوم المخالفة عند القائلين به، كقوله ﷺ: «**في سائمة الغنم الزكاة**»، فيدل على انتفاء الوجوب في كل ما ليس بسائمة غنم.

وهذا تابع فيه «**المحصول**» (٣١٣/٢)، وأسقطه في «**المنهاج**» فلم يذكر غير المقالة الأولى(١)، وهو حسن؛ لأن دلالة مفهوم المخالفة لم يقل أحد أنها عقلية، بل الذي اختاره في «**المعالم**» أنه لا يدل على النفي بحسب اللغة، وإنما يدل عليه بحسب العرف العام، فيكون من القسم الأول، [قال ابن السمعاني(٢)]: «هل دل عليه من حيث اللغة أو الشرع؟ على وجهين، أصحهما: الأول».

(ص):

والخلاف في أنه لا عموم له لفظي.

(ش):

قال الغزالي(٣): «المفهوم لا عموم له؛ لأن العام لفظ، والمفهوم ليس بلفظ»، وأثبته الأكثرون لعموم موجبه كما سبق، وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف؛ لأنه إن كان الخلاف في أن مفهومي الموافقة

---

(١) انظر «الإبهاج» (١٢٦٨/٤).

(٢) ما بين المعقوفتين من ٢، وليست في ٣، وفي ١ و ٤ بدله: «وقال في التعلق»، والكلام المنقول فوق من «القواطع» لابن السمعاني (٣٧٢/١).

(٣) «المستصفى» (٢٨٧/٣).

والمخالفة يثبت فيهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق من الصور أو لا.. فالحق الإثبات، وهو مراد الأكثرين، والغزالي لا يخالفهم فيه، لأنه من القائلين بأن المفهوم حجة، وإن فرض في أن ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق أو لا.. فالحق النفي، وهو مراد الغزالي، وهم لا يخالفون فيه، ولا ثالث ههنا يمكن فرضه محلا للنزاع، والحاصل أنه نزاع يعود إلى تفسير العام بأنه ما يستغرق في محل النطق أو ما يستغرق في الجملة.

وزعم بعضهم أن الغزالي يقول أن المفهوم إن كان عن لفظ ثبوتي اقتضى المفهوم السلب فيكون للعموم، وإن كان عكس ذلك فيكون غير عام.

والذي يشكل على الغزالي أنه جعل دلالة الالتزام لفظية، والمفهوم من جملة أقسامها، ومع ذلك لا يتجه منه القول بأنه لا يعم للعلة التي ذكرها.

(ص):

وفي أن الفحوى بالعرف والمخالفة بالعقل تقدم.

(ش):

أي: في فصل المفهوم، وهو صحيح في الفحوى، وأما المخالفة فالمذكور هناك أنه هل دل باللغة أو بالشرع أو بالمعنى، ولم يذكر العقل، وفسرنا هناك المعنى بالعرف العام، فيرجع للتقسيم السابق.

[معيار العموم]

(ص):

ومعيار العموم الاستثناء.

(ش):

أي: فإن الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه، فلزم أن تكون كل الأفراد واجبة الاندراج، ولا معنى للعموم إلا ذلك، وإنما قلنا بوجوب الاندراج لأنه جائز بالاتفاق، فلو لم يكن واجبا أيضا لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر لاشتراكهما في إمكان اندراج كل فرد من أفرادها تحته، فنقول: «جاء رجال إلا زيدا»، وقد نص النحاة على منعه.

وقضية هذا التوجيه أن الاستثناء إذا دخل على لفظ عام نقل دلالته على أفراده من الظهور إلى التنصيص، وبه صرح بعضهم، قال: وإلا لم يكن لتخصيص المستثنى فائدة.

وقد أورد على المصنف دخول الاستثناء في مقادير الأعداد ولا عموم فيها، وأجاب بأنا لم نقل: كل مستثنى منه عام، بل قلنا: كل

عام يقبل الاستثناء، فمن أين العكس[١]، وفيه نظر[٢].

واعلم أن هذا الأصل ليس متفقا عليه، فقد ذهب ابن مالك إلى أنه لا يشترط في صحة الاستثناء كونه من عام، بل يجوز من النكرة في الإثبات بشرط الفائدة، نحو «جاءني قوم صالحون إلا زيدا»، وخرج عليه الاستثناء من العدد، نحو ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤].

وقال ابن الدهان[٣]: الاستثناء إخراج بعض ما يوجبه اللفظ من عموم ظاهر، أو عموم حكم أو معنى يدل عليه اللفظ، فعموم اللفظ نحو «قام القوم إلا زيدا»، وعموم الحكم نحو «لا أكلمك إلا يوم الجمعة»، لأن «لا أكلمك» حكمه أن لا يكلمه أبدا، فيوم الجمعة داخل فيه، فأخرجه بالاستثناء.

(١) لم أجده في المطبوع من «منع الموانع»، وانظر معناه في «الإبهاج» (٤/١٢٧٦).

(٢) قال العراقي: «فإن معيار الشيء ما يسعه وحده، فإذا وسع غيره معه خرج عن كونه معياره، فاللفظ يقتضي اختصاص الاستثناء بالعموم».

(٣) كذا في ١ و ٢ و ٣، وفي ٤: «ابن برهان».

[الجمع المنكر ليس بعام[1]]

(ص):

والأصح أن الجمع المنكر ليس بعام.

(ش):

أي: بل يحمل على ثلاثة أو اثنين على الخلاف في أقل الجمع، وقال الجبائي: يقتضيه كالمعرف، وهو ضعيف؛ لأنه لو اقتضى الاستغراق لتعرف، وهو محال.

قال الهندي[2]: «والذي أظنه أن الخلاف في غير جمع القلة، وإلا فالخلاف فيه بعيد جدا، إذ هو مخالف لنصهم على أنه للعشرة فما دونها».

قلت: وقضية كلام القاضي وغيره في النقل عن الجبائي أنه لا فرق، فإنهم قالوا: جعل[3] الجمع المنكر بمنزلة المعرف[4].

---

(١) لا بد من تقييد الجمع المنكر بكونه غير مضاف؛ إذ المضاف عام كما تقدم، نبه إليه العراقي، وعمل به المصنف في «الإبهاج» (٤/ ١٢٨٣).

(٢) «نهاية الوصول» (٤/ ١٣٣٢).

(٣) كلمة «جعل» من ١ و ٢ و ٣، ولا وجود لها في ٤.

(٤) انظر «التقريب» للقاضي (٣/ ١٦) و«التلخيص» لإمام الحرمين (٢/ ١٤).

[أقل مسمى الجمع]

(ص):

وأن أقل مسمى الجمع ثلاثة لا اثنان.

(ش):

أي: ولا يطلق على ما دون الثلاثة إلا مجازا، وهو مذهب الشافعي وأبي حنيفة، وقال مالك: اثنان، واختاره الأستاذ والغزالي محتجين بأن الجمع مشتق من اجتماع الشيء مع الشيء[1].

واحتج الأولون بأن لفظ الواحد يسلم في التثنية ولا يسلم في الجمع، فلم يجز أن يتفق العدد فيهما مع اختلاف صيغة الجمع الموضوع لهما، وهذا إنما يتمشى في المكسر، أما الصحيح فلا.

وأجابوا عما قاله الخصم من الاشتقاق بأنه مشتق من اجتماع الجماعة كما أن التثنية مشتقة من اجتماع الاثنين.

وفائدة قوله: «مسمى» التنبيه على أن محل الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة كـ«مسلمين» ونحوه، لا في المفهوم من لفظ «الجمع» لغة، وهو ضم شيء إلى شيء، فإن ذلك في الاثنين والثلاثة وما زاد بلا خلاف.

(١) انظر «المستصفى» (٣/ ٣١١-٣١٦).

ثم الخلاف في جمع القلة لا جمع الكثرة، فإن أقله أحد عشر بإجماع النحاة، كذا قالوا، لكن ذكر الرافعي في فروع الطلاق: «لو قال: «إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد فهي طالق» لم يحنث إلا إذا تزوج ثلاث نسوة أو اشترى ثلاثة أعبد»[١]، وكان ينبغي أن لا يحنث إلا بأحد عشر[٢].

وقال الإمام في «**البرهان**» (**١/ ٣٥٥، ف: ٢٥٧**): «ذكر بعض الأصوليين من فوائد الخلاف أن لو أقر بدراهم هل يحمل على ثلاثة أو على اثنين، وما أظن أن الفقهاء يسمحون بهذا».

وهو عجيب، فإن الخلاف عندنا حكاه الهروي في «**الإشراف**» وجهين بناء على هذا الأصل، وذكره الماوردي في «**الحاوي**» (١٦/٧) أيضا.

(ص):

وأنه يصدق على الواحد مجازا.

(ش):

ذهب إمام الحرمين إلى أنه [يصح ذلك بطريق التجوز[٣]] بشرط قيام قرينة تدل على أن المراد به واحد، وطرد ذلك في الاثنين من باب أولى، ولهذا اقتصر المصنف على الواحد، ومثله بقول الزوج وهو يرى

(١) انظر «العزيز شرح الوجيز» (٩/ ١٥٩).

(٢) ويخالفه كذلك قول الفقهاء أنه يقبل تفسير الإقرار بدراهم بثلاثة، قال العراقي: «وكأنهم جروا في ذلك على العرف من غير نظر إلى الوضع اللغوي».

(٣) ما بين المعقوفتين كذا في ١ و ٣ و ٤، وفي ٢: «يصح رد لفظ الجمع إلى الواحد».

امرأته تتصدى لناظر لها: «تتبرجين للرجال» ولم تر إلا رجلا واحدا، لأن مقصوده استواء الجمع والواحد من جهة أن الأنفة والحمية إنما منشؤها التبرج للجنس آحادا وجمعا، والذي ينقم منها في الواحد ينقم منها في الجنس، ولعل لفظ الجمع أوفق للغرض.

قال: «وإذا لم يكن في الكلام مثل هذه القرينة لم ينقدح حمل صيغة الجمع على الواحد، ثم إن تحقق عدمها فلا وجه للرد إليه، وإن تردد في اقترانها باللفظ توقف فيه»(١).

قال المازري(٢): «يريد أنه لو لم يكن في طبيعة الكلام ما يحسن به القرينة.. ما جاز إطلاقه ولو اقترنت به القرينة».

ونازعه ابن عطاء الله في التمثيل، فإن المتكلم لم يطلق الرجال على واحد، بل على جمع، لظنه أنها ما تبرجت لهذا الواحد إلا وقد تبرجت لغيره، فتبرجها للواحد سبب لإطلاق اللفظ، لا أن المراد برجال واحد.

ومثل القاضي عزيزي في «**البرهان**» مجيء الجمع والمراد الواحد بقوله تعالى: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ﴾ فالهاء والميم للجمع، والمراد به سليمان وحده، وكذا قوله: ﴿بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ٣٥]، والرسول واحد بدليل قوله: ﴿ارْجِعْ إِلَيْهِمْ﴾ [النمل: ٣٧]، وقوله: ﴿مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ﴾ [النور: ٢٦]، والمراد أم المؤمنين وحدها، وفيها ثلاث كلمات للعموم، وهي: «أولئك» و«مبرؤون» و«لهم مغفرة».

---

(١) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/ ٣٥١-٣٥٣، ف: ٢٥٣-٢٥٤).

(٢) «إيضاح المحصول» (٢٨٤).

[العام بمعنى المدح والذم]

(ص):

وتعميم العام بمعنى المدح والذم إذا لم يعارضه عام آخر، ثالثها: يعم مطلقا.

(ش):

العام إذا تضمن معنى المدح أو الذم، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤] ونحوه، والمراد به مدح قوم وذم آخرين، وتعلق به ذكر النقد.. فهو عام نظرا اللفظ، ولا تنافي بين قصد العموم والذم، وقال الشيخ أبو حامد الإسفرائيني أنه المذهب.

وقيل: ليس بعام نظرا لما قصد به، ونسب للشافعي(١)، ولهذا منع التمسك بآية الزكاة في وجوب زكاة الحلي، لأن اللفظ لم يقع مقصودا له، وربما نقلوا عنه أنه قال: «الكلام يفصل في مقصوده ويجمل في غير مقصوده».

وهذا الخلاف أطلقه المتأخرون، والصواب أن محله إذا لم يعارضه عام آخر لم يقصد به المدح أو الذم، فإن عارضه يرجح

(١) قال المصنف في «رفع الحاجب» (٣/٢٢٣): «هو وجه ضعيف في المذهب نقله الجلابي عن القفال».

الذي لم يسق لذلك عليه بلا خلاف، قاله الشيخ أبو حامد وابن السمعاني وغيرهما من أصحابنا(١)، وأطلق غيرهم الخلاف وطردوه في الحالتين، وحينئذ فيجتمع ثلاثة أقوال كما أشار إليه المصنف.

ومثال المعارض: قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ [النساء: ٢٣] مع قوله تعالى: {أو ما ملكت أيمانكم} [النساء: ٣]، فالأولى سيقت لبيان الحكم فقدمت على ما سياقها المنة بإباحة الوطء بملك اليمين، وبهذا رد الأصحاب على داود احتجاجه بالثانية على إباحة الأختين بملك اليمين.

وقال الشيخ عز الدين: «ليس من هذا الباب العام المرتب على شرط تقدم ذكره، بل يختص اتفاقا، كقوله تعالى: ﴿إِن تَكُونُواْ صَٰلِحِينَ فَإِنَّهُۥ كَانَ لِلۡأَوَّٰبِينَ غَفُورٗا﴾ [الإسراء: ٢٥]، فالشرط المتقدم هو صلاح المخاطبين الحاضرين، وصلاحهم لا يكون سببا للمغفرة لمن تقدم من الأمم قبلهم أو يأتي بعدهم، فإن قواعد الشرع تأبى ذلك، وإن صلاح كل أحد لا يتعداه لغفران غيره إلا أن يكون فيه سبب، وههنا لا سبب، فلا يتعدى، فيتعين أن يكون المراد: «فإنه كان للأوابين منكم غفورا»، فإن شرط الجزاء أن لا يتعين جزاؤه على غيره، وهذه قاعدة لغوية وشرعية، أما إذا لم يكن شرطا أمكن جريان الخلاف فيه»(٢).

---

(١) انظر «القواطع» للسمعاني (١/٣٢٦).

(٢) قال البرماوي في «الفوائد السنية» (٣/١٤٢٠): «وتحتمل الآية أيضًا أن الألف واللام في «الأوابين» للعهد، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُصۡلِحِينَ﴾ في

تنبيه: هذه المسألة متكررة مع قوله أول الباب: «**وغير المقصودة**»[(١)]، فإن القاضي عبد الوهاب لما حكى الخلاف في تعميمها مثل بآية الزكاة، ووافقه عليه الشيخ تقي الدين في «**شرح الإلمام**» (١/١٣٣-١٣٥)، ولهذا حكى الأصفهاني في «**شرح المحصول**» الخلاف الذي نقله القاضي عبد الوهاب في غير المقصودة ههنا، وبه يظهر العجب من المصنف في «**منع الموانع الكبير**»، فإنه استغرب الخلاف في غير المقصودة حتى نقله عن «**المسودة الأصولية**» لبني تيمية (١/٣٠٥)[(٢)].

خبر ﴿وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلۡكِتَٰبِ﴾ الآية [الأعراف: ١٧٠]، وقد قيل هنا: إن الرابط العموم، اكتفي به لدخول المبتدأ تحته، فيقال هنا مثله».

قال: «وربما يقرر في آية «الأوابين» بأن الجواب فيه مقدر، أي: «إن تكونوا صالحين فأنتم أوابون، والله تعالى للأوابين غفور»، أو أن الخطاب في قوله تعالى: ﴿إِن تَكُونُواْ صَٰلِحِينَ﴾ عام للخلق كلهم، أي: «ياأيها العباد إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفورًا»، ويكون صلاح كل سببا لمغفرته، من باب «ركب القوم دوابهم»، لا أن المجموع سبب لغفران المجموع».

وقد ورد هذا الكلام بتغييرات طفيفة أثناء كلام العز في نسخة ١، ولا وجود له في ٢ و٣ و٤.

(١) قلت: والمصنف نفسه صرح بذلك في «رفع الحاجب» (٣/٢٢٦) حيث قال: «ليست المسألة مقصورة على ما سيق للمدح أو الذم، بل هي عامة في كل ما سيق لغرض».

(٢) في ١ و٤: «لابن تيمية»، وفي ٣: «لبني تيمية»، وكذلك هو في أصل ٢ «لبني» قبل أن يتم تعديله، وهذا الموضع الثاني الذي يتكرر فيه هذه الطريقة للعزو إلى هذا الأصل في الكتاب، وهو الموافق لمعنى كلام المصنف في «منع الموانع» (٤٩٧-٤٩٩).

[عموم نفي الاستواء]

(ص):

وتعميم نحو: «لا يستوون».

(ش):

قوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾ [السجدة: ١٨] يقتضي نفي الاستواء من كل وجه، حتى يستدل بها على أن الفاسق لا يلي عقد النكاح خلافا للحنفية.

وقد مثل الأصوليون هذه المسألة بقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الحشر: ٢٠]، فإن أصحابنا تمسكوا بها على أن المسلم لا يقتل بالكافر، لأن نفي الاستواء يقتضي نفي[1] الاستواء من جميع الوجوه، فلو قتل المسلم بالكافر لاستويا في شرعية القصاص، إذ القصاص مبني على المساواة.

قال المصنف[2]: «وإنما عدلت عن التمثيل بها إلى الآية الأولى؛ لأن قوله تعالى: ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ قرينة أنه إنما أراد نفي المساواة في الفوز لا مطلقا، بخلافه في الآية الأخرى».

---

(١) كلمة «نفي» من ٢ و ٣، ولا وجود لها في ١ و ٤.

(٢) «الأشباه والنظائر» (٢/١٤٦).

لكن يخدش فيه شيئان:

أحدهما: أن هذا يمكن أن يقال بمثله في «لا يستوون»؛ لقوله تعالى بعدها: ﴿أَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ الآيتين[١]، لكن هو في «لا يستوون» أبعد منه في «لا يستوي» لأنه في آيتين.

الثاني: احتمال أن يكون المراد بالفاسق الكافر، فلا يدل على نفي ولاية [الفاسق للنكاح، وهي المسألة الخلافية، نعم هذا لا أثر له؛ لأنه إن لم يدل على نفي ولاية الفاسق دل على نفي ولاية[٢]] الكافر على ابنته[٣].

وينبغي التمثيل أيضا بقوله تعالى في سورة آل عمران (١١٣): ﴿لَيْسُواْ سَوَآءً﴾، وفي سورة الجاثية (٢١): ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً﴾ على قراءة النصب، وقوله في سورة الحديد (١٠):

---

(١) يريد قوله تعالى في سورة السجدة (١٩-٢٠): ﴿أَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْمَأْوَىٰ نُزُلًۢا بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١٩﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُواْ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخْرُجُواْ مِنْهَآ أُعِيدُواْ فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴿٢٠﴾﴾.

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٣، وسقط من ٤.

(٣) والمصنف نفسه لا ينكر هذا الخدش، ولذلك قال: «ولست أدعي الصراحة ولا الظهور التي تطهر به القلوب، بل إنه في الآية أوضح منه في الآيتين السابقتين».

﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ﴾، وفي سورة الزمر (٢٩): ﴿هَلْ يَسْتَوِيَانِ﴾[١]، فليتأمل موارد هذه الآيات.

وقد اختار المصنف أمرا خالف فيه المذهبين، واعتقد أن لفظ المساواة معناه المعادلة، والسواء العدل، و«فلان لا يساوي فلانا» معناه: لا يعادله ولا يكون وزانه، ومنه قوله[٢]:

«وليس سواء عالم وجهول»

وقوله[٣]:

وأعلم علما أن تسليما وتركا
للا متشابهان ولا سواء

أي: لا متعادلان ولا قريبا من المعادلة، وإذا كان معناه المعادلة والكفاءة فقولنا: «فلان لا يساوي فلانا» معناه: لا يكافئه أو يساويه، فمعناه تكافئه نفيا وإثباتا، وحينئذ يتوقف الاستدلال بالآية على عدم القصاص بين المسلم والكافر وبالأخرى على عدم ولاية الفاسق.. على أنه ليس بكفء، وأن الكفاءة معتبرة[٤].

(١) كذا في سورة الزمر، وفي النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤: «هل يستوون».

(٢) هو السَّمَوْأَل بن عادِياء اليهودي، وانظر «ديوان الحماسة» لأبي تمام (١/ ٨١).

(٣) هو أبو حزام غالب بن الحارث العُكْلي، وانظر «سر صناعة الإعراب» لابن جني (٣٧٧)، وليس فيه كلمة «علما».

(٤) انظر في تقرير مذهب المصنف «الإبهاج» (٤/ ١٤٩) و«رفع الحاجب» (٣/ ١٢٩٠)، وقال البرماوي في «الفوائد السنية» (٣/ ١٣٦٦): «ولا يخلو من نظر لمن تأمله».

[الفعل إذا وقع في سياق النفي أو الشرط]

(ص):

و«لا أكلت[(١)]».

(ش):

الفعل المتعدي إذا وقع في سياق النفي، مثل «لا آكل»، إذا اقتصر عليه ولم يتعرض للمفعول.. فهو عام في مفعولاته، فيعم المواكل كلها، لأنه نكرة في سياق النفي، وقال أبو حنيفة: لا يعم، فلا يقبل التخصيص.

وتظهر فائدة الخلاف في أنه لو نوى به مأكولا معينا قبل على الأول، حتى لا يحنث بأكل غيره بناء على عموم اللفظ له، فيقبل التخصيص ببعض مدلولاته، ولا يقبل على الثاني تخصيصه به؛ لأن التخصيص فرع العموم ولا عموم فيه، فلو خصه بمأكول لم يقبل.

(١) كذا في ٢ و٣ و٤، وفي ١: «لا آكل»، ويبدوا ذلك من الشرح.

[ومأخذ النزاع أن المفعول به محذوف كسائر المتعلقات أو مقدر، (أي: مذكور بالقوة، وهو بعض، فيقبل تفسير ذلك البعض)[(١)]؛ لأنه ضروري للفعل المتعدي دون غيره، والاستعمال وارد بكل منهما، إنما الكلام في الظهور.

واختار في «**المحصول**» (٢/ ٣٨٤-٣٨٥) مذهب أبي حنيفة، وقاس المفعول به على المفعول فيه، يعني: إذا قال: «لا أكلت» وأراد بعض الأزمنة أو بعض المواضع دون بعض حنث، ولم يكن هذا اللفظ قابلا للتخصيص بالنية، فوجب أن يكون المفعول به كذلك.

وفرق الآمدي في «**الإحكام**» (٢/ ٣٠٩) وصاحب «**التحصيل**» (١/ ٣٦١) بينهما بأن تعلق الفعل بالمفعول به أقوى من تعلقه بالمفعول فيه، ولهذا قبل ذلك التخصيص ولم يقبله هذا.

وهذا الفرق مبني على أن الحكم في المفعول فيه كذلك، وقد خولف فيه الإمام وقيل بقبول الفعل التخصيص في الزمان والمكان بالنية أيضا(٢).

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٤، وما بين القوسين من ٢، ولا وجود له في ١ و ٤، وسقط الجميع من ٣.

(٢) انظر «الإبهاج» (٤/ ١٢٩٦).

تنبيهان

الأول: هذه هي المسألة السابقة في أن حرف النفي إذا دخل على النكرة عم لذاته، أو هو سلب للكلي، وهو القدر المشترك في الأكل، فإن قلنا بالثاني.. لم يقبل التخصيص، لأنه نفي الحقيقة، وهو شيء واحد ليس بعام، والتخصيص فرع العموم، وإن قلنا بالأول.. عم، فهذه المسألة فرع لتلك، فذكرهما المصنف جمعا بين الأصل والفرع.

الثاني: علم من تمثيله تصوير المسألة، بأن يكون الفعل متعديا، غير مقيد بشيء، وهو الذي ذكره الإمام والغزالي والآمدي وغيرهم[1]، وعلى هذا لا يتناول الأفعال القاصرة، لكن القاضي عبد الوهاب في كتاب «الإفادة» قال: «الفعل في سياق النفي هل يقتضي العموم كالنكرة في سياق النفي لأن نفي الفعل نفي لمصدره، فإذا قلنا: «لا يقوم» فكأنا قلنا: لا قيام»، وعلى هذا التصوير تعم المسألةُ القاصرَ[2].

(١) انظر «المستصفى» للغزالي (٣/ ٢٧٢) و«المحصول» للرازي (٢/ ٣٨٣) و«الإحكام» للآمدي (٢/ ٣٠٨).

(٢) انظر «الإبهاج» (٤/ ١٢٩٨-١٢٩٩).

(ص):

قيل: و«إن أكلت».

(ش):

هذا الذي ضعفه هو الذي أورده ابن الحاجب(١)، فسوى بين ما وقع في سياق النفي أو في سياق الشرط، نحو «إن أكلت فأنت طالق»، لأن الشرط في معنى النفي، لأن المشترط لم يجزم بوقوع الشرط حيث جعله شرطا، ولهذا تجعله النحاة في مقابلة الثبوت، فإن النفي والشرط والاستفهام عندهم كل كلام غير موجب، وهو مبني على أن النكرة في سياق الشرط تعم كهي في سياق النفي، وهو ما صرح به القاضي وإمام الحرمين ومثله بقولك: «من يأتني بمال أكرمه»، قال: «فلا يختص هذا بمال معين»(٢).

قال المصنف في «شرح المنهاج» (٤/ ١٢٦٥): «ومراده العموم البدلي لا الشمولي»، يعني: فإنه لا يتوقف الجزاء على الإتيان بجميع الأموال، بل يكفي واحد، كما لو قال: «إن رأيت رجلا فأنت طالق» يقع برؤية واحد، ولأجل هذا توقف المصنف ههنا في إلحاق الشرط بالنفي، فإن العموم في النفي للشمول وفي الشرط بالبدل.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣/ ١٦٤).

(٢) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/ ٣٣٧، ف: ٢٤٣).

وفهم الأبياري من كلام إمام الحرمين في الشرط أنه أراد عموم الشمول فقال[1]: «لو كان للعموم لما استحق الإكرام بمال واحد، بل كان يفتقر للإتيان بجميع الأموال، كما لو قال: «من يأتني بكل مال»، وإنما عموم الشرط توجه في حق كل آت بمال، لا بما تعلق به الشرط من المال».

(١) «التحقيق والبيان» (١/ ٨٩٩-٩٠٠).

[صور عدها بعضهم من العموم وليست كذلك

الصورة الأولى: عموم المقتضَى]

(ص):

لا المقتضَى.

(ش):

شرع في صور عدها بعضهم من العموم والصحيح فيها خلاف ذلك، فمنها: «المقتضَى».

سمي بذلك لأنه أمر اقتضاه النص، وهو بكسر الضاد: اللفظ الطالب للإضمار، وبفتحها: ذلك المضمر نفسه الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له، وهو المراد هنا[1].

---

(١) وحاصله: أن موضع النزاع إنما هو في المضمر، لا في المضمر له، فإن المضمر له منطوق، كذا قال الشارح في «البحر المحيط» (١٥٥/٣)، وأورده المصنف في «رفع الحاجب» (١٥٢/٣) احتمالا، لكن اختيار المصنف أن «المقتضِي» بالكسر، قال: وقد رأيتها هكذا مضبوطة بخط ابن الحاجب، قال: وهو ما احتمل أحد تقديرات لا يستقيم الكلام إلا بواحد منها، قال: وذلك التقدير هو المقتضَى - بفتح الضاد -، والأمور الصالحة للإضمار هي التقديرات التي يحتملها المقتضَى بفتح الضاد أيضًا، ودلالة العقل والشرع أن هذا الكلام لا يصح إلا بإضمار شيء هو المسمى بدلالة الاقتضاء، قلت: هذا معنى كلامه وملخصه، وقد يقال أن اختياره ذلك قاصر على مختصر ابن الحاجب لا يتعداه، والله أعلم.

فإذا كان الكلام لا يستقيم إلا بتقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها.. فلا عموم له في مقتضاه، فلا يقدر الجميع، بل يقدر واحد بدليل، فإن لم يقم دليل معين لأحدها كان مجملا، مثل «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**».

وهذا ما اختاره الشيخ أبو إسحاق والغزالي وابن السمعاني والرازي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم[1]؛ لأن العموم من عوارض اللفظ، والمقتضَى معنى لا لفظ، ولأن الضرورة تندفع بإثبات فرد، ولا دلالة على إثبات ما وراءه فبقي على عدمه الأصلي بمنزلة المسكوت عنه.

ومقابله حكاه القاضي عبد الوهاب عن أكثر الشافعية والمالكية، وصححه النووي في «**الروضة**» في «كتاب الطلاق» (٨/ ١٩٣).

نعم، إذا تعين بدليل فهو كالملفوظ، فإن كان موضعه العموم فعام، وإلا فلا.

تنبيه: جعل بعض الحنفية المسألة السابقة من فروع هذه، أعني: «لا آكل»، أو «إن أكلت»، ومنعه بعضهم، فإن قبوله للتخصيص بوجود المحلوف عليه في كل صورة، لا لعموم المقتضَى.

---

(١) انظر «اللمع» (٧٥) و«شرحه» (١/ ٣٣٨) للشيخ أبي إسحاق الشيرازي و«المستصفى» للغزالي (٣/ ٢٧٠) و«القواطع» لابن السمعاني (١/ ٢٧٤) و«المحصول» للرازي (٢/ ٣٨٢) و«الإحكام» للآمدي (٢/ ٣٠٦) و«رفع الحاجب» (٣/ ١٥٢).

[الصورة الثانية: العطف على العام]

(ص):

والعطف على العام.

(ش):

أي: لا يقتضي عموم المعطوف، خلافا للحنفية حيث قالوا أن قوله ﷺ «**لا يقتل مسلم بكافر**»[1] لو كان عاما للذمي لكان المقدر في قوله: «**ولا ذو عهد في عهده**» عاما ضرورة اشتراك المتعاطفين، وليس كذلك، إذ الكافر الذي لا يقتل به المعاهد إنما هو الحربي[2]، وأجاب أصحابنا بأن اشتراك

---

(١) حديث صحيح، أخرجه أبو داود (٤٥٣٠) والنسائي (٨/١٩-٢٤) من حديث علي رضي الله عنه، وأخرجه كذلك أبو داود (٢٦٦٠) من حديث عَمرو بن شُعيب، عن أبيه عن جده رضي الله عنهم، وابن ماجه (٢٧٥١) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) قال العراقي: «هذا تقدير كلام المصنف، والذي في «**المحصول**» (٣/١٣٦) و«**المنهاج**» وغيرهما أن عطف الخاص على العام لا يقتضي تخصيصه خلافا للحنفية كما في «**المحصول**» أو بعضهم كما في «**المنهاج**»، ومثلوه بهذا المثال وقالوا: إن الحنفية قالوا: تقديره: «ولا ذو عهد في عهده بكافر»، حذف من الثاني لدلالة الأول عليه، والكافر الذي يمنع قتل المعاهد به هو الحربي فقط، فإنه يقتل بالذمي، فكذلك المعطوف عليه، فيكون الكافر الذي يمتنع قتل المسلم به هو الحربي دون الذمي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه.
وعلى كلا التقديرين ما أدري ما أوجب الحنفية تقدير «بكافر» في الجملة الثانية، فإن لفظ الحديث يفيد وحده، ومعناه: «ولا ذو عهد ما دامت مدة عهده قائمة غير منقضية»، فتقدير ما لا دليل عليه غير مقبول.

المعطوفين[1] في أصل الحكم لا في صفته، مع أن تقليل الإضمار هو الأصل.

واعلم أن ترجمة المصنف تقتضي أمورا:

أحدها: أن الحنفية يسلمون أن «بكافر» في قوله: «**لا يقتل مسلم بكافر**» عام، وأنهم يقدرون في الثاني كذلك، وهو فاسد، فإن الحنفية يمنعون عموم الأول ضرورة وجوب تقديره ثانيا كذلك لاشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته.

والثاني: أنها تقتضي مطلق العطف، سواء عطف العام على العام، أو الخاص على العام، وهو كذلك، لكن تعميم المعطوف إذا كان عاما ليس من قبيل عطفه بل من جوهر لفظه.

الثالث: أنها عبارة تتجاوز المقصود لانطباقها على صورة لا خلاف فيها، كما لو قيل: «ولا ذو عهد في عهده بحربي»، وهذا لا

وبتقدير قيام دليل على تقديره فدخول التخصيص في العموم لا يخرجه عن كونه عاما، فإن الصيغة للعموم، وهو باق على تناوله لبقية الأفراد وإن خرج بعضها بدليل.

وبتقدير خروجه بذلك عن العموم هل يزيد ذلك على ما لو كان في أصل وضعه خاصا كقوله: «لا يقتل ذو عهد في عهده بحربي»؟، أفيلزم من اختصاص ذلك بالحربي اختصاص الجملة الأولى بالحربي؟.

على أن التخصيص الذي ذكروه فيما لا دليل على تقديره لم يدخل في المعطوف نفسه، وإنما دخل في بعض متعلقاته، والله أعلم».

(١) كذا في ١ و ٣ و ٤، وكذا هو في أصل ٢ قبل تعديله ليصير «المتعاطفين».

يقول أحد فيه باقتضاء العطف على العام العموم، وإن المقصود إنما هو بيان أن إحدى الجملتين إذا عطفت على الأخرى وكانت الثانية تقتضي إضمارا ليستقيم، كقوله: «**ولا ذو عهد في عهده**» على قول الحنفية، فإنه لا يستقيم عندهم بدون إضمار، فهل يضمر ما تقدم ذكره أو ما يستقل به الكلام؟، قالت الحنفية بالأول، فمن ثم عزي إليهم أن العطف على العام يقتضي عموم المعطوف، وقال أصحابنا بالثاني، ولما رأى ابن الحاجب ترجمة المتأخرين مختلة عدل عنها وقال: «مثل قوله ﷺ...» إلخ، ويمكن أن يقال أن هذا جار مجرى اللقب، فلا يضر تجاوز لفظه عن المقصود فيه.

[الصورة الثالثة والرابعة: الفعل المثبت و«كان»]

(ص):

والفعل المثبت، ونحو «كان يجمع في السفر».

(ش):

فيه مسألتان:

إحداهما: الفعل المثبت لا عموم له بالنسبة إلى الأحوال التي يمكن أن يقع عليها العموم، لاحتمال أن يقع عليها أو على وجه واحد، ومع [الاحتمال و[1]]الشك لا يثبت العموم خلافا

(١) ما بين المعقوفتين من ٣، ولا وجود له في ١ و ٢ و ٤.

لقوم، ومثاله قول الراوي: «صلى داخل الكعبة»، فلا يعم الفرض والنفل، ولا يتعين إلا بدليل.

وهذا مبني على أصلي نحوي، وهو أن الأفعال نكرات، والنكرة في سياق الإثبات لا تعم، وقد حكى الزجاجي إجماع النحاة على أن الأفعال نكرات، واحتج بأنها لا تخلو من الفاعلين، والفعل والفاعل جملة، والجمل نكرات كلها، ومن ثم امتنع الإضافة إلى الأفعال لانتفاء فائدة الإضافة إليها.

واحترز المصنف بقوله: «المثبت» عن المنفي فإنه يعم، وقد سبق أن الشرط في معناه على خلاف فيه، نعم المثبت إن كان في سياق الامتنان عم[1].

الثانية[2]: نحو قوله: «كان ﷺ يجمع بين الصلاتين في السفر»[3] لا يعم جمع التقديم.

والفرق بين هذا وبين الذي قبله: أن لفظة «كان» عند قوم تدل على تكرار الفعل بخلاف مطلق الفعل المثبت، فلا يلزم من إنكار تعميم الأول إنكار تعميم الثاني، فلهذا جمع المصنف بينهما، نعم إن

---

(١) قال العراقي: «نحو قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨] فإنها تدل على العموم كما ذكره القاضي أبو الطيب».

(٢) كذا في ٢ و ٣، وفي ١: «وأما»، وبناء عليه ورد عقيبه أيضًا «فلا» على الجواب له.

(٣) أخرجه بنحوه البخاري (١١١٠) ومسلم (٧٠٤) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

قلنا أن «كان» لا تقتضي تكرار الفعل فهو من القسم الذي قبله، وفيها ثلاثة مذاهب:

صحح ابن الحاجب أنها تقتضيه، قال: ولهذا استفدناه من قولهم: «كان حاتم يقري الضيف»[١].

وصحح في «**المحصول**» (**٢/ ٣٩٧-٣٩٩**) أنها لا تقتضيه، لا عرفا ولا لغة، وقال الهندي أنه الحق[٢].

وقال عبد الجبار: تقتضيه في العرف لا اللغة، فإنه لا يقال في العرف: «فلان كان يتهجد» إذا تهجد مرة واحدة[٣].

واعلم أن المصنف قد ذكر مسألة «قضى بالشفعة للجار» في آخر التخصيص، فلا تظنه أهملها.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣/ ١٦٩).

(٢) «نهاية الوصول» للهندي (٤/ ١٤٣٣).

(٣) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/ ٢٠٧-٢٠٨)، قال العراقي: «وكلام الشيخ تقي الدين في «شرح العمدة» (١/ ٩٠) يميل إليه»، ونص كلامه ﷺ: «يقال: (كان يفعل كذا...) بمعنى أنه تكرر منه فعله وكان عادته، كما يقال: (كان فلان يقري الضيف)، و«كان رسول الله ﷺ أجود الناس بالخير»، وقد يستعمل «كان» لإفادة مجرد الفعل، ووقوع الفعل، دون الدلالة على التكرار، والأول أكثر في الاستعمال، وعليه ينبغي حمل الحديث، وقول عائشة «كان رسول الله ﷺ إذا اغتسل...»»، وقال الشارح في «البحر المحيط» (٣/ ١٧٢) بأن التحقيق ما قاله ابن دقيق.

[الصورة الخامسة: الحكم المعلق بعلة]

(ص):

ولا المعلق بعلة لفظا، لكن قياسا.

خلافا لزاعمي ذلك.

(ش):

إذا علق الشارع حكما على علة، كما لو قال: «حرمت الخمر لكونه مسكرا» هل يعم حتى يوجد الحكم في جميع صور وجود العلة؟، فيعم كل مسكر على قول، فإذا قلنا: يعم.. فعمومه بالشرع قياسا أو باللغة؟، يجتمع ثلاثة أقوال:

أصحها: أن عمومه بالشرع قياسا بناء على الاشتراك في العلة، فإن ذكر الوصف عقب الحكم يفيد عليته، والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم، فيكون الحكم عاما لعموم علته، لا لأن اللفظ يفيد تعميمه.

وقال القاضي أبو بكر: لا يعم.

وقيل: يعم بالصيغة.

ومن أمثلته قوله ﷺ في قتلى أحد: «**زملوهم بكلومهم ودمائهم، فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما**»[1]، فإنه يعم كل شهيد.

وقوله: «**خلافا لزاعمي ذلك**» راجع إلى المسائل الخمس من قوله: «**لا المقتضى**» إلى هذه المسألة.

(١) أخرجه النسائي (٤/٧٨) من حديث عبد الله بن ثعلبة رضي الله عنه، ولفظه: «**زملوهم بدمائهم، فإنه ليس كلم يكلم في الله إلا يأتي يوم القيامة يدمي، لونه لون الدم، وريحه ريح المسك**».

[ترك الاستفصال ينزل منزلة العموم]

(ص):

وأن ترك الاستفصال ينزل منزلة العموم.

(ش):

هذه العبارة للشافعي، وعليها اعتمد في صحة أنكحة الكفار وفي الإسلام على أكثر من أربع، فإن غيلان أسلم على عشرة فأمره النبي ﷺ بإمساك أربع[1]، ولم يسأله عن كيفية ورود

---

(١) أخرجه الترمذي (١١٢٨) وابن ماجه (١٩٥٣) من حديث معمر عن الزهري، عن سالم بن عبد الله، عن ابن عمر، أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وله عشر نسوة في الجاهلية، فأسلمن معه، فأمره النبي ﷺ أن يتخير أربعا منهن»، قال الترمذي: «هكذا رواه معمر عن الزهري عن سالم عن أبيه، وسمعت محمد بن إسماعيل يقول: هذا حديث غير محفوظ، والصحيح ما روى شعيب بن أبي حمزة وغيره عن الزهري قال: حدثت عن محمد بن سويد الثقفي أن غيلان بن سلمة أسلم وعنده عشر نسوة، قال محمد: وإنما حديث الزهري عن سالم عن أبيه أن رجلا من ثقيف طلق نساءه فقال له عمر: لتراجعن نساءك أو لأرجمن قبرك كما رجم قبر أبي رغال».
قلت: ومن طريق معمر أخرجه الشافعي بنحوه في «كتاب سير الواقدي» من «الأم» باب «الحربي يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة» (٥/ ٦٤٩، رقم الحديث: ٢١٠٧) وفي «كتاب الرضاع» باب «الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة» (٦/ ١٣٠، رقم الحديث: ٢٢٥٦) وفي «كتاب الفرقة بين

العقد عليهن في الجمع والترتيب، فكان إطلاق القول دالا على أنه لا فرق.

واستحسنه محمد بن الحسن على خلاف ما يقوله أبو حنيفة، من أن العقد إذا ترتب تعينت الأربع الأوائل(١).

ومقابل الأصح المقدر(٢) في كلام المصنف أنه مجمل، فيبقى على الوقف.

وصار إمام الحرمين إلى أنه يعم إذا لم يعلم النبي ﷺ بتفاصيل الواقعة، فإن علم فلا يعم(٣)، وكأنه تقييد للأول؛ ولهذا قال في

الأزواج» باب «ما جاء في نكاح المشرك» (٦/ ٤٢٠، رقم الحديث: ٢٤٥٦) وفي «كتاب سير الأوزاعي» باب «في الحربي يسلم وعنده خمس نسوة» (٩/ ٢٥٤، رقم الحديث: ٤٢٢٩).

وأخرج نحوه من حديث مالك عن ابن شهاب أن رجلا من ثقيف أسلم وعنده عشر نسوة فقال له رسول الله ﷺ: «**أمسك أربعا وفارق سائرهن**»، انظر «الأم» في الأرقام (٢١٠٨، ٢٢٥٥).

(١) ذكر الشافعي ما جرى بينه وبين محمد بن الحسن من المناظرة في أماكن من «الأم»، وأتمها سياقًا ما ورد في «كتاب الفرقة بين الأزواج» «باب الخلاف في الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة» (٦/ ٤٢٢-٤٢٦)، وهناك ذكر رجوع محمد بن الحسن إلى قوله ومخالفته لأصحابه، هذا ولم أجد استحسان محمد بن الحسن في كتبه، بل وجدته يدافع عن مذهب إمامه ويرد على مخالفه في «الحجة على أهل المدينة» (٣/ ٣٩٦)، فالظاهر أن الشارح إنما أخذه من كتب الشافعي، والله أعلم.

(٢) كلمة «المقدر» أعلم عليه في ٢ بـ«حـ» إشارة لحذفه، وهي ثابتة في سائر النسخ ١ و ٣ و ٤.

(٣) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/ ٣٤٦-٣٤٧، ف: ٢٤٩).

«المحصول» (٢/٣٨٧) بعد حكاية قول الشافعي: «وفيه نظر، لاحتمال أنه أجاب بعد أن عرف الحال».

واعلم أنه قد جاء عن الشافعي ما يعارض هذه العبارة، وهي قوله: «حكايات الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال.. كساها ثوب الإجمال وسقط بها الاستدلال»، ولهذا أثبت بعضهم للشافعي في المسألة قولين، وليس بشيء، وجمع القرافي بين العبارتين بما لا يتحصل[1]، والصواب حمل الثانية على الفعل المحتمل للوقوع على وجوه مختلفة فلا يعم لأنه فعل، والأولى على ما إذا أطلق اللفظ جوابا عن سؤاله فإنه يعم أحوال السائل لأنه قول، والعموم من عوارض الأقوال دون الأفعال[2].

---

(١) قال الشارح في «البحر المحيط» (٣/ ١٥٢-١٥٣): «جمع القرافي بينهما بطريقين: **أحدهما**: أن مراده بالاحتمال المانع من الاستدلال الاحتمال المساوي أو القريب منه، والمراد بالاحتمال الذي لا يقدح الاحتمال المرجوح، فإنه لا عبرة به، ولا يقدح في صحة الدلالة، فلا يصير اللفظ به مجملا إجماعا؛ لأن الظواهر كلها كذلك لا تخلو عن احتمال، لكنه لما كان مرجوحا لم يقدح في دلالتها.
والثاني: أن الاحتمال تارة يكون في دليل الحكم، وتارة في محل الحكم، فالأول هو الذي يسقط به الاستدلال دون الثاني».
قال الشارح: «وليس في هذين الطريقين ما يبين به الفرق بين المقامين؛ لأن غالب وقائع الأعيان الشك واقع فيها في محل الحكم».
وانظر «نفائس الأصول» للقرافي (٤/ ١٩٠٢-١٩٠٤).

(٢) نقله الشارح في «البحر المحيط» (٣/ ١٥٣) عن الأصفهاني في «شرح المحصول» والشيخ تقي الدين في «شرح الإلمام» (١/ ٩٠)، قال العراقي: «وكان شيخنا الإمام البلقيني يعتمد ذلك في الجمع بين العبارتين، والله أعلم».

[الخطاب بنحو "يا أيها النبي" و"يا أيها الناس"]

(ص):

وأن نحو «يا أيها النبي» لا يتناول الأمة إلا بدليل.

(ش):

الخطاب المختص بالنبي نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ﴾ لا تدخل تحته الأمة كما لا يدخل الرسول تحت الخطاب المختص بالأمة بالإجماع، إلا إذا دل الدليل على دخولهم تحته من قياس أو غيره، وحينئذ فيشملهم الحكم، لا باللفظ.

وقيل: يدخل في اللفظ فهو عام إلا بدليل يخرجه، ونقل عن أبي حنيفة وأحمد، واختاره إمام الحرمين[1].

---

(١) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/٣٦٨، ف: ٢٦٨).

[عموم نحو "يا أيها الناس"

المبحث الأول: شموله للرسول(١)]

(ص):

ونحو «يا أيها الناس» يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وإن اقترن بـ«قل»، وثالثها: التفصيل.

(ش):

الخطاب المتناول للرسول والأمة كقوله: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ﴾ و﴿يَاعِبَادِيَ﴾ يشملهما(٢) عند الأكثرين؛ لصدق اللفظ عليه.

والثاني: لا يدخل تحته النبي ﷺ؛ لأجل الخصائص الثابتة له.

والثالث: التفصيل بين أن يقترن بـ«قل» فلا يشمله؛ لأن الأمر بالتبليغ قرينة عدم دخوله، وإلا تناوله، ونقل عن الصيرفي، وزيفه إمام الحرمين وغيره(٣).

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣/٢١٥-٢١٨) و«البحر المحيط» (٣/١٨٨-١٨٩).

(٢) كذا في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤، وأشار في هامش المطبوع على أنه في نسخة ك: «يشمله»، ولم أفهم سبب عدوله عنه، فهو الأولى لو وجدته في النسخ، ويشهد له عبارة «الغيث».

(٣) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/٣٦٦-٣٦٧، ف: ٢٦٦).

[المبحث الثاني والثالث: عمومه الأحرار والعبيد والمؤمنين والكفار]

(ص):

وأنه يعم العبد والكافر.

(ش):

فيه مسألتان:

إحداهما: أن الخطاب بـ«يا أيها الناس» ونحوه يعم الأحرار والعبيد؛ اتباعا لموجب الصيغة، ولا يخرج العبد إلا بدليل، ولا يلتحق بالبهائم من جهة ماليته وكونه مملوكا، لتوجه التكاليف عليه بالإجماع في الصلوات وغيرها، ونقله ابن برهان عن معظم الأصحاب[١]، وقيل: لا يدخلون إلا بدليل.

الثانية: أنه يعم الكافر، فلا يخرج إلا بدليل؛ لأنه من الناس وبني آدم حقيقةً، والأصل عدم المخصص، وقيل: لا يدخل، ولعله بناء على أنهم غير مكلفين، وقد سبقت.

قال الهندي[٢]: «والقائلون بعدم دخول العبد والكافر إن زعموا أنه لا يتناولهم من حيث اللغة.. فهو مكابرة، وإن زعموا التناول لكن الرق والكفر في الشرع يخصصهم.. فهو باطل؛ للإجماع على أنهما مكلفان في الجملة».

(١) انظر «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١/ ٢٢١).

(٢) «نهاية الوصول» (٤/ ١٤٠٠-١٤٠١).

[المبحث الرابع: تناوله الموجودين حالة الخطاب دون من بعدهم]

(ص):

ويتناول الموجودين، دون من بعدهم.

(ش):

الخطاب الوارد شفاها في عصر النبي ﷺ كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ يختص بالموجودين حالة الخطاب، ولا يتناول من بعدهم - أي: لغة - إلا بدليل منفصل من قياس أو غيره.

وقالت الحنابلة: [بل[1]] هو عام بنفسه.

والخلاف لفظي للاتفاق على عمومه، لكن هل هو بالصيغة أو بالشرع قياسا أو غيره؟.

(١) كلمة «بل» ليست في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤، وهي في المطبوع و«الغيث».

[تناول "مَنْ" الذكورَ والإناثَ]

(ص):

وأن «مَنْ» الشرطية تتناول الإناث.

(ش):

ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ﴾ [النساء: ١٢٤] فدل التفسير بالذَّكر والأنثى عليه، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقۡنُتۡ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الأحزاب: ٣١]، وقوله ﷺ: «**من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه**»، فقالت أم سلمة: «فكيف تصنع النساء بذيولهن؟» صححه الترمذي[١]، فهمت أم سلمة دخول النساء في صيغة «من» وأقرها النبي ﷺ، ولأنه لو قال: «من دخل داري فهو حر» فدخلها النساء عتقن بالإجماع كما قاله في «**المحصول**» (٢/ ٣٨٠-٣٨١).

وقيل: يختص بالمُذَكر؛ لقولهم في الاستفهام: «مَنه» و«منتان»، حكاه ابن الحاجب وغيره[٢]، وأغرب ابن الدهان النحوي فعزاه للشافعي، وإنما عزي لبعض الحنفية وأنهم تمسكوا بذلك في مسألة المرتدة، فجعلوا قوله

(١) انظر «جامع الترمذي» (١٧٣١) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وأخرجه بمثله النسائي (٨/ ٢٠٩)، وأخرجه البخاري (٥٧٨٤) ومسلم (٢٠٨٥) بدون كلام أم سلمة رضي الله عنها.

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٣/ ٢١٠).

ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[١] لا يتناول المؤنث.

وهنا أمور:

أحدها: تقييد المصنف الخلاف بالشرطية ذكره إمام الحرمين[٢]، وهو تخُرِج الموصولية والاستفهامية، وقال الصفي الهندي[٣]: «الظاهر أنه لا فرق، والخلاف جار في الجميع»، واعتذر بعضهم عن الإمام بأنه إنما خص بالشرطية لأنه لم يذكر الاستفهامية والموصولية في صيغ العموم[٤].

الثاني: أن ابن الدهان النحوي[٥] حكى الخلاف في أنها موضوعة للمذكر والمؤنث أو أنها للمذكر أصل، يعني: ولا يمتنع استعمالها في المؤنث.

الثالث: أن هذا لا يختص بـ«من» بل «ما» ونحوها - مما لا يفرق فيه بين المذكر المؤنث وإن كان العائد فيه مذكرا -.. كذلك.

(١) أخرجه البخاري (٦٩٢٢) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/ ٣٦٠، ف: ٢٦١).

(٣) «نهاية الوصول» (٤/ ١٣٩١).

(٤) ورجح المصنف في «رفع الحاجب» (٣/ ٢٠٩-٢١٠) أن الاستفهامية لا تعم، وأما الموصولية والشرطية فتعمان، قال العراقي: «والحق أن الاستفهامية من صيغ العموم دون الموصولة، نحو «مررت بمن قام»، فلا عموم لها».

(٥) كلمة «النحوي» أعلم عليها في ٢ بـ«حــ» إشارة لحذفه، ولا وجود لها في ١ و ٤، وثبتت في ٣.

[دخول النساء في جمع المذكر السالم]

(ص):

وأن جمع المذكر السالم لا تدخل فيه النساء ظاهرا.

(ش):

اللفظ إن اختص بالمذكر كـ«الرجال»، أو بالمؤنث كـ«النساء».. لا يدخل أحدهما تحت الخطاب باللفظ المختص بالآخر، وإن تناولهما جميعا، وليس لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل، كلفظ «الناس».. دخل فيه كل واحد منهما اتفاقا، وإن استعمل اللفظ فيهما لكن بعلامة التأنيث في المؤنث وبحذفها في المذكر وجوبا وهو كلفظ «مسلمين» و«مسلمات».. فاختلفوا فيه.

فذهب الجمهور إلى أن المؤنث لا يدخل في المجرد من العلامة نحو «المسلمين» ظاهرا إلا بدليل منفصل كما لا يدخل الرجال في لفظ المؤنث إلا بدليل، وقال الشيخ أبو حامد وغيره أنه مذهب الشافعي.

وقالت الحنفية[1]: يتناولهما ظاهرا، ولا يخرج عنه المؤنث إلا بدليل.

---

(١) في ٢ و ٣: «الحنابلة»، والمثبت من ١ و ٤ وهو الصواب، ويؤيده قول العراقي: «حكاه الشارح عن الحنفية، والذي في كلام الآمدي وابن الحاجب وغيرهما حكايته عن الحنابلة، وصححه من أصحابنا الماوردي والروياني»، وكذلك حكاه الشارح عن الحنفية في «البحر المحيط» (٣/ ١٧٩) أيضًا.

ورأى إمام الحرمين الدخول بالتغليب لا بأصل الوضع، فإن اللفظ لم يوضع له، واقتضى كلامه تخصيص الخلاف في الخطابات الواردة في الشرع، لقرينة غلبة المشاركة في الأحكام الشرعية[١].

قال الصفي الهندي[٢]: «واتفق الكل على أن المذكر لا يدخل تحته [إن[٣]] ورد مقترنا بعلامة التأنيث»، وهذا يعلم من تخصيص المصنف الخلاف بالمذكر.

ووقع في بعض النسخ: «وكذا المكسر وضميرهما[٤]»، وهو استدراك على تصويرهم المسألة بالجمع السالم، فإن المكسر كذلك، ولم أر لهم تصريحا بذلك، بل رأيت في بعض المسودات أن جمع التكسير لا خلاف في عدم الدخول فيه، ويشهد له ما لو وقف على بني زيد فإنه لا يدخل فيه البنات، نعم إن دلت قرينة على الدخول دخلن على الأصح، كما لو وقف على بني تميم أو هاشم فإن القصد الجهة.

---

(١) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/٣٥٨-٣٥٩، ف: ٢٦٠)، وانظر «نهاية الوصول» للهندي (٤/١٣٩٤).

(٢) «نهاية الوصول» (٤/١٣٩٤).

(٣) في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤: «وإن»، والمثبت من «نهاية الوصول»، وكذلك أورده الشارح في «البحر المحيط» (٣/١٨٠).

(٤) كذا في ٢ و ٤، وفي ١ و ٣: «وضميرها».

[الخطاب الخاص بواحد لا يتعداه]

(ص):

وأن خطاب الواحد لا يتعداه، وقيل: يعم عادة.

(ش):

الخطاب الخاص لغة بواحد من الأمة هل هو خطاب للباقين؟، الجمهور على المنع وأنه لا يتعداه إلا بدليل منفصل، وقيل: يعم بنفسه عادة.

وأشار المصنف بهذا القيد إلى أن القائلين بالتعميم لم يريدوا لغة، وإلا كان مكابرة، فإن صيغة الواحد غير صيغة الجمع، بل أرادوا أن العادة تقتضيه.

وقال إمام الحرمين: «الخلاف لفظي»[(١)]، وقال غيره[(٢)]: «بل معنوي، وهو أنا نقول: الأصل ما هو، هل هو مورد الشرع أو مقتضى العرف؟».

---

(١) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/ ٣٧٠-٣٧١، ف: ٢٧١).

(٢) قاله الهندي في «نهاية الوصول» (٤/ ١٤٠٧)، وقد صرح الشارح باسمه في «البحر المحيط» (٣/ ١٩١).

[الخطاب الخاص بأهل الذمة لا يشمل الأمة]

(ص):

وأن خطاب القرآن والحديث بـ {يا أهل الكتاب} لا يشمل الأمة.

(ش):

الخطاب الخاص بأهل الذمة، نحو: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ﴾ [النساء: ١٧١ والمائدة: ٧٧]، [﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ[1]] ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلۡنَا﴾ [النساء: ٤٧]، ونحوه.. لا يشمل الأمة إلا بدليل منفصل، لأن اللفظ قاصر عليهم، كذا قاله المصنف.

ولكن جزم الشيخ مجد الدين في «مسودته» (١/ ١٧٢-١٧٤) بأنه يشملهم إن شركوهم في المعنى، وإلا لم يشملهم، بمثابة خطابه لأهل أُحُد وعتابه لهم بقوله: ﴿إِذۡ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٢٢] الآيات، وخطابه لأهل بدر بقوله: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا غَنِمۡتُمۡ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا﴾ [الأنفال: ٦٩]، وهو نظير خطابه لواحد من المكلفين فإنه يثبت الحكم في حق مثله، قال: «ثم الشمول ههنا هل

(١) ما بين المعقوفتين من المصحف، وفي النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤: «يا أهل الكتاب».

هو بطريق العادة العرفية أو الاعتبار العقلي؟ فيه الخلاف»، قال: «وعلى هذا ينبني استدلال الأئمة على حكمنا بمثل قوله: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ﴾ [البقرة: ٤٤] الآية، فإن هذه الضمائر مرجعها لبني إسرائيل، قال: وهذا كله في الخطاب على لسان محمد ﷺ، أما خطابه لهم على لسان موسى أو غيره من الأنبياء فهي مسألة شرع من قبلنا، والحكم هنا لا يثبت بطريق العموم الخطابي قطعا، بل بالاعتبار العقلي عند الجمهور»(١).

تنبيه: سكت المصنف عن عكسها، وهو أن الخطاب المختص بالمؤمنين هل يختص بهم؟، وحكى ابن السمعاني في «**الاصطلام**» (١٥٥/٤-١٦٠) عن بعض الحنفية الاختصاص، ثم اختار أنه ثابت في حق الكل، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ خطاب تشريف لا خطاب تخصيص، بدليل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾ [البقرة: ٢٧٨]، وقد ثبت تحريم الربا في حق أهل الذمة بالإجماع.

قلت: وفيه نظر، لأن الكلام في المتناول بالصيغة لا بأمر خارج، وهذه المسألة ترجع إلى أن الكفار هل هم مخاطبون بالفروع.

(١) قال العراقي: «نفي المصنف الشمول من حيث اللفظ، وإثبات ابن تيمية له اعتبار القياس، ولهذا قيده بأن يشركوهم في المعنى».

[دخول المخاطِب في عموم خطابه]

(ص):

وأن المخاطِب داخل في خطابه إن كان خبرا لا أمرا.

(ش):

المخاطِب - بكسر الطاء - هل يدخل في خطابه؟، فيه مذاهب:

أحدها: يدخل مطلقا، سواء كان خبرا أو أمرا أو نهيا؛ لعموم الصيغة، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، وقوله ﷺ: «**من قال لا إله إلا الله خالصا من قلبه دخل الجنة**»[1]، وقول القائل: «من أحسن إليك فأكرمه» أو «فلا تهنه»، كذا قال في «**المحصول**» وعزاه للأكثرين[2].

والثاني: لا يدخل؛ نظرا للقرينة.

والثالث: التفصيل بين الخبر فيدخل تحته، والأمر فلا، وهو اختيار أبي الخطاب من الحنابلة، قال[3]: «والفرق بينهما أن الأمر

---

(١) أخرجه البخاري (٤٢٥) ومسلم (٣٣) من حديث عتبان بن مالك رضي الله عنه بلفظ: «**إن الله قد حرم على النار من قال: لا إله إلا الله، يبتغي بذلك وجه الله**»، وأخرج البخاري (٩٩) من حديث أبي هريرة: «**أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة، من قال لا إله إلا الله، خالصا من قلبه**».

(٢) انظر كلام الرازي في «المحصول» (٢/ ١٤٩ و٣/ ١٣٢)، ولم أجد فيه عزوه للأكثيرين.

(٣) «التمهيد» (١/ ٢٧٣-٢٧٤).

استدعاء الفعل على جهة الاستعلاء، فلو دخل المتكلم تحت ما يأمر به غيره لكان مستدعيا من نفسه مستعليا، وهو محال».

وأكثر من نقل الخلاف في المسألة صورها بالأمر للتنبيه على أنه في الخبر بخلافه، فلهذا فصل المصنف بين الخبر فيدخل وبين الأمر فلا يدخل؛ لأن كونه أمرا قرينة مخصصة، وقد ذكره في «**المحصول**» (٣/ ١٣٢) احتمالا له.

والحق أنه إن كان وضع المسألة في أن ما وضع للمخاطب يشمل المتكلم وضعا فليس كذلك، سواء كان أمرا أم خبرا، وإن كان المراد حكما فمسلم إذا دل عليه دليل، أو كان الوضع شاملا له كألفاظ العموم، وعند هذا نقول: إن كان بلفظ المخاطبة للمخاطبين كقوله: «**إن الله ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم**»[(١)]، «**ولا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول**»[(٢)].. فلا يدخل عليه الصلاة السلام في هذا الخطاب، لأن الصيغة مختصة بالمخاطب، ومن حكى فيه خلافا فقد

---

(١) أخرجه مسلم (١٦٤٦) من حديث عمر والبخاري (٦٦٤٦) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه النسائي (١/ ٢٢) من حديث سفيان عن الزهري عن عطاء بن يزيد عن أبي أيوب أن النبي ﷺ قال: «**لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها لغائط أو بول، ولكن شرقوا أو غربوا**»، وأخرجه مسلم (٢٦٤) بلفظ: «**إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط، ولكن شرقوا أو غربوا**»، وأخرجه البخاري (٣٩٤) بلفظ: «**إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها، ولكن شرقوا أو غربوا**».

شذ، وهو قريب من قول بعض الحنابلة: إن الخطاب مع الموجودين يتناول من بعدهم بغير دليل منفصل، بل بمجرد الخطاب الأول، وأما إذا كان بغير لفظ الخطاب كقوله: «**من نام فليتوضأ**»(١)، «**من أحيا أرضا ميتة فهي له**»(٢).. فالصحيح الدخول(٣).

وقد سبق من المصنف في باب الأوامر ما يخالف ما اختاره هنا وذكرنا ما فيه(٤).

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٠٣) وابن ماجه (٤٧٧) من حديث بقية عن الوضين بن عطاء عن محفوظ بن علقمة عن عبد الرحمن بن عائذ عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**وكاء السه العينان، فمن نام فليتوضأ**»، وقد حسنه الألباني، وفيه نظر؛ لما عرف به بقية من تدليس التسوية.

(٢) أخرجه أبو داود (٣٠٧٣) والترمذي (١٣٧٨) من حديث عبد الوهاب الثقفي عن أيوب عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن سعيد بن زيد رضي الله عنه، عن النبي ﷺ به، وأخرجه الترمذي (١٣٧٩) بالإسناد ذاته من حديث هشام بن عروة عن وهب بن كيسان عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما عن النبي ﷺ به، وقال الترمذي عقبه: «هذا حديث حسن صحيح»، وأخرجه كذلك أبو داود (٣٠٧٤) من حديث يحيى بن عروة عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال:... به، مرسلا، وهو في «صحيح البخاري» «باب من أحيا أرضا مواتا» معلقا عن عمر رضي الله عنه من قوله، قال البخاري: «ويروى فيه عن جابر عن النبي ﷺ».

(٣) نقله الشارح في «البحر المحيط» (٣/ ١٩٣) عن بعض المتأخرين.

(٤) زاد العراقي: «أما عكسه وهو دخول المخاطَب - بالفتح - في العمومات.. فقال شيخنا الإسنوي: لا يحضرني للأصوليين فيه كلام، ولا يبعد تخريجه على المسألة السابقة».

ونقل الشارح في «البحر المحيط» (٣/ ١٩٤) عن القاضي أبي الطيب في تعليقه أنه قال: «لا يدخل في عموم أمر المخاطب له على المذهب الصحيح، ولهذا لو قال: وكلتك في إبراء غرمائي، وكان هو منهم لم يدخل»، قال الشارح: «وهذه المسألة هي مسألة أوامر الله العامة هل يدخل فيها النبي -؟، وقد سبقت، لكن الصحيح هناك الدخول».

[عموم نحو "خذ من أموالهم صدقة"]

(ص):

وأن نحو {خذ من أموالهم صدقة} يقتضي الأخذ من كل نوع، وتوقف الآمدي.

(ش):

ما صححه المصنف نص عليه الشافعي في «الرسالة» (١٨٧-١٩٦، ف:٥١٩-٥٣٤) و«البويطي»[١]، ونقله ابن برهان وغيره عن الأكثرين[٢]، وكذلك ابن الحاجب ثم اختار خلافه وأنه يكفي أخذ صدقة واحدة من جملة الأموال[٣]، ونُقِل عن الكرخي، وحجة الجمهور إضافتها إلى جميع أموال الجميع، والجمع المضاف للعموم، وقول الكرخي قوي؛ لأن «من» للتبعيض المطلق، والواحد من الجميع يصدق عليها ذلك.

---

(١) الظاهر أن الشارح لم يطلع عليه في «مختصر البويطي» بنفسه، وإنما نقله عنه بالواسطة، وعليه تدل عبارته في «البحر المحيط» (٣/١٧٣)، وفي نسبة التصريح به إلى «المختصر» نظر، وإن لم يبعد إمكان استخراجه من عرض كلامه في «كتاب الزكاة» (٣٠٢).

(٢) انظر «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١/٣٠٤).

(٣) انظر «رفع الحاجب» (٣/٢٢٢).

وتوقف الآمدي، فإنه قال في آخر المسألة: «وبالجملة فهي محتملة، ومأخذ الكرخي دقيق»(١).

وقال ابن حبان في «**صحيحه**» في حديث «**ليس فيما دون خمس ذود صدقة، ولا فيما دون خمس أواق صدقة**»: «هذا يبين أن المراد من قوله ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] [مراد به(٢)] بعض المال، إذ اسم المال يقع على ما دون الخمس من ذلك، وقد نفى النبي ﷺ إيجاب الصدقة عن ما دون الذي أخذ»(٣).

---

(١) انظر «الإحكام» للآمدي (٢/ ٣٤٢)، قال العراقي: «وينبني على ذلك ما وقع في الفتاوى فيما لو شرط على المدرس أن يلقي كل يوم ما تيسر من علوم ثلاثة وهي التفسير والأصول والفقه هل يجب أن يلقي من كل واحد منها أم يكفي من واحد منها؟».

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ١ و ٢ والأصل المنقول منه، وفي ٣: «مراد به»، وسقط رأسا من ٤.

(٣) انظر «صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان» (٨/ ٦٢-٦٣، رقم الحديث: ٣٢٦٨)، وقد أخرج الحديث كذلك البخاري (١٤٥٩) ومسلم (٩٧٩) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وأخرجه مسلم (٩٨٠) من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما أيضًا.

[مباحث التخصيص]

[تعريف التخصيص]

(ص):

«التخصيص»: قصر العام على بعض أفراده.

(ش):

لم يقل: «اللفظ العام» ليتناول ما عمومه عرفي أو عقلي؛ وكالمفهوم على ما سبق فإنه يدخله التخصيص مع أنه ليس بلفظ، وإنما لم يقل: «بدليل»؛ لأن القصر لا يكون إلا كذلك، وتناول ما أريد به جميع الأفراد أولا ثم أخرج بعضها كما في الاستثناء، وما لم يرد إلا بعض أفراده ابتداء كما في غيره.

وعدل عن قول ابن الحاجب: «على بعض مسمياته» إلى «أفراده» فإن مسمى العام واحد، وهو كل الأفراد[1].

نعم من جملة الأفرادِ: النادرةُ وغيرُ المقصودةُ كما سبق أنهما يدخلان في العموم، فكان ينبغي تقييدها بالغالبة، فإن القصر على الأفراد النادرة[2] ليس بتخصيص شرعي، خلافا للحنفية

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣/٢٢٧).

(٢) كلمة «على الأفراد النادرة» كذا في ٣، وكذلك هي في أصل ٢ ثم حول إلى «على الأمر النادر» كما في ١ و ٤.

كتأويلهم: «**أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل**» بحمله على المكاتبة أو المملوكة، لندرة هذا وظهور قصد العموم فيه.

واعلم أنه قال هنا: «**قصر**»، ثم قال في الاستثناء: «**إخراج**»، فقد يتوهم أن القصر ينافي الإخراج، وليس كذلك، بل القصر أعم منه، فكل إخراج قصر ولا عكس، فإن الإخراج يستدعي سبق الدخول أو تقديره، والقصر قد يكون كذلك وقد يكون مانعا للدخول البتة، وحاصله أن الإخراج يُصَيِّر العام مخصوصًا، وأما القصر غير الإخراج فمراد به الخصوص.

[القابل للتخصيص]

(ص):

والقابل له حكم ثبت لمتعدد.

(ش):

الذي يقبل التخصيص هو الحكم الثابت لمتعدد، إما من جهة اللفظ كقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، أو المعنى كالمفهوم وتخصيص العلة عند من جوزه، فلا يجوز التخصيص في الأفعال [المثبتة[١]]؛ لأنه لا يدخلها عموم، والتخصيص فرع العموم، وكذلك النص والواحد[٢] لا يجوز تخصيصه؛ لأن التخصيص إخراج بعض من كلٍّ، ولا يعقل ذلك في الواحد، واعترض القرافي بأن الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص، وهو يصح إخراج بعض أجزائه، لصحة قولك: «رأيت زيدا» وتريد بعضه، وإن تعذر إخراج بعض الجزئيات، فينبغي التفصيل.

واعلم أن قوله: «**لمتعدد**» قد يتوهم منافاته لتعريف العام باستغراق الصالح له من غير حصر، ولا تنافي بينهما؛ فإن التعدد

---

(١) كلمة «المثبتة» من «الغيث»، وليست في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤.

(٢) كلمة «والواحد» كذا في ٢ و ٣، وفي ١ و ٤: «فالواحد».

لا ينافي عدم الحصر، فإن كل غير منحصر متعدد، نعم ليس كل متعدد غير منحصر.

وقد أورد على هذا شيئان:

أحدهما: أسماء الأعداد، فإنها حكم ثبت لمتعدد مع أنها لا تقبل التخصيص، فإن قلتم: «تقبل التخصيص» لزم أن تكون عامة، فبطل قولكم في حد العام: من غير حصر.

والثاني: الجمع المنكر، [فإنه حكم ثبت لمتعدد(١)] ولا يقبل التخصيص لأنه ليس بعام.

وأجاب المصنف عن الأول بأن مدلول أسماء الأعداد واحد لا متعدد، فإن التعدد في المعدود لا في اسم العدد، وعن الثاني بأنا لا نسلم أنه لا يقبل التخصيص، وقولك: لعدم عمومه.. قلنا: هو صالح للعموم بقرينة لفظية أو معنوية، ولا يلزم من قابلية التخصيص وقوع التخصيص فيه حال تنكيره وتجرده عن قرائن العموم، كما أن الإنسان قابل للثبوت على الراحلة، ولا يلزم خروج المعضوب عن حد الإنسان(٢).

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٤ و«منع الموانع»، وفي ١: «فإنه لمتعدد»، وفي ٢: «فإنه ثبت لمتعدد»، وفي ٣: «فإنه يقتضي ثبت لمتعدد»، ولا يخفى ما في الأخير من إقحام مكشوف.

(٢) انظر «منع الموانع» (١٨٠-١٨١).

[ضابط القدر الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص]

(ص):

والحق جوازه إلى واحد إن لم يكن لفظ العام جمعا، وإلى أقل الجمع إن كان، وقيل: مطلقا، وشذ المنع مطلقا، وقيل بالمنع إلا أن يبقى غير محصور، وقيل: إلا أن يبقى قريب من مدلوله.

(ش):

اختلف في ضابط القدر الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص على مذاهب:

أحدها: التفصيل بين أن لا يكون لفظ العام جمعا، بل صالحا للجمع والمفرد، مثل «من» والألف واللام الداخلة على اسم الجنس المفرد.. فيجوز التخصيص فيه إلى أقل المراتب التي[1] ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص، وهو الواحد، بل ادعى الشيخ أبو حامد أنه لا خلاف في هذا، وإن كان جمعا كالمسلمين.. جاز التخصيص فيه حتى يبقى أقل الجمع، إما ثلاثة أو اثنين على الخلاف فيه، مراعاة لمدلول الصيغة.

---

(١) كذا في ٤، وفي ١ و ٢ و ٣: «الذي».

وهذا التفصيل للقفال الشاشي، قال المصنف(١): «وما أظنه يقول به في كل تخصيص ولا يخالف في صحة استثناء الأكثر إلى الواحد، بل الظاهر أن قوله مقصور على ما عدا الاستثناء من التخصيصات بدليل احتجاج بعض أصحابنا عليه بقول القائل: «علي عشرة إلا تسعة»، ويحتمل أن يعم الخلاف، إلا أن الظاهر خلافه».

قلت: الاستثناء إن كان من جمع أو ما في معناه كالقوم فهو يشترط بقاء اسم الجمع كما صرح به، وإن كان من عدد فليس الكلام فيه إذ لا عموم.

والثاني: يجوز في جميع ألفاظ العموم إلى الواحد، وهو قول الشيخ أبي إسحاق، واستدل بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، فإن المراد نعيم بن مسعود الأشجعي(٢).

والثالث: لا يجوز وروده إلا إلى أقل الجمع مطلقا، حكاه ابن برهان.

والرابع: أنه لا بد من بقاء جمع غير محصور، وصححه الإمام الرازي والبيضاوي(٣).

---

(١) «الإبهاج» (٤/١٣٢١-١٣٢٢).

(٢) انظر «شرح اللمع» (١/٣٤٢-٣٤٣).

(٣) انظر «المحصول» (٣/١٣) و«الإبهاج» (٤/١٣١٩).

والخامس: لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام قبل التخصيص، وحكاه ابن الحاجب عن الأكثر[1].

كذا جعل المصنف هذا المذهب غير الذي قبله، والظاهر أنه هو، وإنما اختلفت العبارة، والمراد بقوله: «يقرب من مدلول العام» أن يكون غير محصور، فإن العام هو المستغرق لما يصلح له من غير حصر، ولهذا قابله ابن الحاجب بأقوال الحصر حيث قال بعده: «وقيل: يكفي ثلاثة، وقيل: اثنان، وقيل: واحد»، ووجهه أنه إذا بقي غير محصور كانت الصيغة باقية على عمومها في الباقي، فلم يتغير مدلول العام.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣/ ٢٣٠).

[التفرقة بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص]

(ص):

والعام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما، والمراد به الخصوص ليس مرادًا، بل كلي استعمل في جزئي، ومن ثم كان مجازا قطعا.

(ش):

اعلم أن البحث عن التفرقة بين «العام المخصوص» و«العام الذي أريد به الخصوص» من مهمات هذا العلم، ولم يتعرض له الأصوليون، وقد كثر بحث المتأخرين فيه، ومنهم والد المصنف، وفرق بأن «العام المخصوص»: هو أن يراد معناه في التناول لكل فرد، لكن مخرجا منه بعض أفراده، فلم يرد عمومه في الكل حكما لقرينة التخصيص، و«العام المراد به الخصوص»: هو أن يطلق اللفظ العام ويراد به بعض ما يتناوله، فلم يرد عمومه لا تناولا ولا حكما، بل هو كلي استعمل في جزئي، ولهذا كان مجازا قطعا، لما فيه من نقل اللفظ عن معناه إلى غيره واستعماله في غير موضوعه، وهذا إذا قلنا إن العام لا يدل على أفراده دلالة مطابقة، فإن قلنا: يدل..

لم يتجه القول بأنه استعمل في غير موضوعه، بل هو كاستعمال المشترك في أحد معنييه، وهو استعمال حقيقي[١].

وقال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد[٢]: «مما يجب أن يتنبه له الفرق بين قولنا: «هذا عام أريد به الخصوص»، وبين قولنا: «هذا عام مخصوص»، فإن الثاني أعم من الأول، ألا ترى أن المتكلم إذا أراد باللفظ أولا ما دل [عليه[٣]] ظاهره من العموم، ثم أخرج بعد ذلك بعض ما دل عليه اللفظ.. كان عاما مخصوصا، ولم يكن عاما أريد به الخصوص، ويقال: إنه منسوخ بالنسبة إلى البعض الذي أخرج، وهذا يتوجه إذا قصد العموم، وفرق بينه وبين ألا يقصد الخصوص، بخلاف ما إذا نطق باللفظ العام مريدا به بعض ما يتناوله في هذا»[٤].

---

(١) أورد المصنف كلام والده بنصه في «الإبهاج» (٤/١٣٤٦-١٣٥٢) وقال بأنه في غاية النفاسة، وأورده مختصرًا في «رفع الحاجب» (٣/ ١١٠)، كما أورده الشارح في «البحر المحيط» (٣/ ٢٥٠-٢٥١) دون أن يصرح باسمه.

(٢) نقله الشارح في مطبوعة «البحر المحيط» (٣/٢٤٩-٢٥٠) من «شرح الإلمام» لابن دقيق، ولم أجد النص فيه، ونقله البرماوي في «الفوائد السنية» (٤/ ١٤٩١) من «شرح العنوان»، فلعل الذي في «البحر المحيط» من خطء الطباعة، والله أعلم.

(٣) كلمة «عليه» كذا في «البحر المحيط» و«الفوائد السنية»، وفي النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤: «على».

(٤) قال العراقي: «وكان شيخنا الإمام البلقيني يقول: إن الفرق بينهما من أوجه: أحدها: أن قرينة العام المخصوص لفظية، وقرينة الذي أريد به الخصوص عقلية. الثاني: أن قرينة المخصوص قد تنفك عنه، وقرينة الذي أريد به الخصوص لا تنفك عنه».

[العام المخصوص حقيقة]

(ص):

والأول الأشبه حقيقة وفاقا للشيخ الإمام والفقهاء، وقال الرازي: إن كان الباقي غير منحصر، وقوم: إن خص بما لا يستقل، وإمام الحرمين: حقيقة ومجاز باعتبار[1] تناوله والاقتصار عليه، والأكثر: مجاز مطلقا، وقيل: إن استُثنِيَ منه، وقيل: إن خص بغير لفظ.

(ش):

قد سبق أن العام الذي أريد به الخصوص مجاز بلا خلاف، وأما المخصوص وهو المراد بـ«الأول».. فقد اختلف هل يكون في الباقي حقيقة؟ على مذاهب:

أحدها: نعم، وقال الشيخ أبو حامد أنه مذهب الشافعي وأصحابه، ومن حجتهم أن الواضع وضعه للدلالة على الجميع، فلا تبطل دلالته على الباقي لخروج البعض بدليل، وإذا دل وجب كون دلالته حقيقة عملا بالوضع الأول، فهو الأصل، فإن بخروج البعض لم تبطل دلالته على البعض الخارج أيضا من حيث الصيغة، بل عمل بالدليل الخاص، وترك العمل بالعموم فيها.

---

(١) كذا في ١ و ٢ و ٤، وفي ٣: «باعتبارين».

والثاني: وبه قال أبو بكر الرازي، حقيقة إن كان الباقي غير منحصر، أي: في كثرة يعسر العلم بعددها، وإلا فمجاز.

والثالث: وبه قال أبو الحسين وغيره، حقيقة إن خص بما لا يستقل بنفسه من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية، فإن خص بمستقل من سمع أو عقل فمجاز[(١)].

والرابع: وبه قال إمام الحرمين، حقيقة في تناول ما بقي، مجاز في الاقتصار عليه[(٢)].

والخامس: أنه مجاز مطلقا، لأنه حقيقة في الاستغراق، فلو كان حقيقة في البعض لزم الاشتراك، والمجاز خير منه، ونقله الإمام الرازي وغيره عن الأكثرين، واختاره ابن الحاجب والبيضاوي[(٣)].

والسادس: مجاز إن استُثني منه، حقيقة إن خص بشرط أو صفة.

---

(١) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/٢٨٢) واختاره الرازي في «المحصول» (٣/١٤).

(٢) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/٤١٢، ف: ٣١٣).

(٣) انظر «الإبهاج» (٤/١٣٣٨) و«رفع الحاجب» (٣/١٠٣)، وأما نقل الرازي له عن الجمهور كما نسبه له الشارح هنا وكذا في «البحر المحيط» (٣/٢٥٩).. فلم أجده في مطبوعة «المحصول» (٣/١٤)، وإنما نقله عن أبي علي وابنه أبي هاشم، وأغلب ظني أن الشارح وهم في ما نسبه إلى الرازي، وإنما أخذه عن المصنف في «الإبهاج» (٤/١٣٣٩)، ويؤيده المقارنة بين كلامه في «البحر المحيط» وكلام المصنف.

والسابع: مجاز إن خص بغير لفظ، حقيقة إن خص بدليل لفظي اتصل أو انفصل.

تنبيهان

الأول: هذه المذاهب حكاها ابن الحاجب في «**المختصر**»، وعزا السادس منها إلى عبدالجبار، إلا أنه وقع فيه إيهام احترز عنه المصنف، فإن عبارة «**المختصر**»: «عبد الجبار: إن خص [بشرط[1]] أو صفة»، وشرحوه على أنه إن خص بشرط أو صفة فهو حقيقة، وإن خص باستثناء أو غيره فمجاز، فأما شرحهم أنه في الشرط والصفة حقيقة.. فصحيح، وأما أنه في الاستثناء وغيره مجاز.. فصحيح بالنسبة إلى الاستثناء لا غير، فإن غيره من المتصلات: الغاية، ولا يحفظ عن عبد الجبار فيها نقل، إنما الذي يحفظ عنه أنه في الشرط والصفة حقيقة وفي الاستثناء مجاز، وسكت عن الغاية، كذا نقله عنه أبو الحسين في «**المعتمد**» (١/٢٨٣) فقال ما نصه: «وقاضي القضاة قال: يكون مجازا إلا أن يكون مخصِّصُه شرطا أو تقييدا بصفة، وجعله مجازا بالاستثناء» انتهى، فلهذا سلم المصنف من ذكر الغاية، فإنه اقتصر على أنه إذا استثنى منه فهو مجاز، فأما إذا لم يستثن فلم يصرح فيه بشيء، وحكمه أنه في الصفة والشرط حقيقة، وفي الغاية لا نحفظه منقولا.

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في «المختصر»، وانظر «رفع الحاجب» (٣/١٠٤)، وكذلك هو في «منتهى السول» لابن الحاجب (٧٨)، والظاهر أنه كذلك كان في أصل ٢ قبل أن يتم تحويله إلى «باستثناء» كما في ١ و ٣ و ٤، وهو خطأ بين.

الثاني: أهمل المصنف مذهب القاضي المنقول في «المختصر» قصدا لكونه لم يصح عنه(١)، وأن الثابت عنه قولان، أولهما: كونه مجازا مطلقا، والثاني وهو الموجود في كلامه: أنه إن خص بما لا يستقل به من شرط أو صفة أو غاية أو استثناء فهو حقيقة، أو بمستقل من سمع أو عقل فمجاز(٢).

(١) قال المصنف في «رفع الحاجب» (٣/١٠٤): «وقال المتأخرون - منهم المصنف [=ابن الحاجب] -: (القاضي) يقول: إنه حقيقة (**إن خُصّ بشرط أو استثناء**)، لا صفة».

(٢) انظر «التقريب» للقاضي (٣/٦٧) و«التلخيص» لإمام الحرمين (٢/٤٢) و«الإبهاج» (٤/١٣٤٢).

[العام المخصص حجة(١)]

(ص):

والمخصَّص قال الأكثر: حجة، وقيل: إن خص بمعين، وقيل: بمنفصل(٢)، وقيل: إن أنبأ عنه العموم، وقيل: في أقل الجمع، وقيل: غير حجة مطلقا.

(ش):

العام بعد التخصيص هل يبقى حجة فيما لم يدخله التخصيص؟

فيه مذاهب:

---

(١) قال العراقي: «لك أن تقول في هذه المسألة: هي التي قبلها، إلا أنه عبر هناك بأنه حقيقة أم لا، وهنا بأنه حجة أم لا، ولا فرق بينهما، وجوابه: أن هذه مُرَتَّبة على تلك، والخلاف هنا مُفَرّع على القول هناك بأنه مجاز، فأما إذا قلنا: إنه حقيقة فهو حجة قطعا، وكان ينبغي الإفصاح عن ذلك لدفع الإيهام»، ونحوه عند المصنف في «الإبهاج» (٤/ ١٣٦٢) و«رفع الحاجب» (٣/ ١١٠).

(٢) كذا في ١ و ٢ و ٤ و«الغيث»، ومقتضاه: أنه حجة إن خص بمنفصل، وإلا فلا، لذا قال العراقي: «كذا يقتضيه كلام المصنف، وهو معكوس، وصوابه حجة إن خص بمتصل كالشرط والاستثناء، وإلا فلا»، قال: «فإذا أردنا تصحيح كلام المصنف جعلنا تقديره: إنه ليس حجة إن خص بمنفصل وإلا فحجة، ويبقى غير مطابق للتعبير عن القولين اللذين قبله وبعده»، وفي نسخة ٣ من الشرح: «بمتصل»، وعلى هذا يستقيم الكلام بدون تقدير.

أحدها: أنه حجة مطلقا، سواء خص بمعين كما لو قال: «اقتلوا المشركين إلا زيدا»، أو بمبهم كـ«اقتلوا المشركين إلا بعضهم»؛ لأن أكثر العمومات مخصوصة، ولم تمنع الأئمة من الاحتجاج بها.

والثاني: أنه حجة إن خص بمعين، وليس بحجة إن خص بمبهم لإجماله، وهو طريقة المعظم.

وكلام المصنف يقتضي أن الأكثر على أنه حجة وإن خص بمبهم، وهو فيه متابع لابن برهان في «**الوجيز**» فإنه قال: «العام إذا دخله التخصيص لم يصر مجملا، وقال عيسى بن أبان: إن كان التخصيص بدليل مجهول صار مجملا». انتهى[1]، وفيه رد على الآمدي وغيره ممن خص الخلاف بالمعين وقال في المبهم أنه لا خلاف أنه ليس بحجة[2].

وإذا ثبت أن الخلاف جار في العام المخصوص مطلقا مبهما أو معينا.. جاء قول بالتفصيل بينهما كما أورده المصنف.

والثالث: حجة إن خص بمتصل كالشرط والاستثناء، وإلا فلا، قاله الكرخي.

والرابع: حجة إن أنبأ عنه العموم قبل التخصيص، وإلا فلا، مثاله: {اقتلوا المشركين} [التوبة: ٥]، فإنه ينبئ عن الحربي إنباءه عن

---

(١) انظر «الوصول إلى الأصول» (١/٢٣٣).

(٢) انظر «الإحكام» للآمدي (٢/٢٨٦) وإليه ميل العراقي.

الذمي، بخلاف {السارق والسارقة فاقطعوا} [المائدة: ٣٨]، فإنه لا ينبئ عن كون المال في نصاب السرقة هو الربع ومخرجا من حرز، فإذا بطل العمل به في صورة انتفائهما لم يعمل به صورة وجودهما.

والخامس: يجوز التمسك به في أقل الجمع، ولا يجوز فيما زاد عليه، قال الهندي[1]: «وهذا يشبه أن يكون قول من لا يجوز التخصيص إلى أقل [مِن أقل[2]] الجمع».

والسادس: أنه غير حجة مطلقا، ونسب لعيسى بن أبان وأبي ثور، ومرادهم أنه يصير مجملا، وينزل منزلة ما إذا كان المخصوص مجهولا، فلا يستدل به في بقية المسميات[3] إلا بدليل، كذا قاله الشيخ أبو إسحاق وغيره[4].

---

(١) «نهاية الوصول» (٤/١٤٨٨).

(٢) ما بين المعقوفتين من ٤ و«نهاية الوصول»، وألحق بهامش ١ بدون علامة تصحيح، وسقط من ٢ و ٣.

(٣) كذا في ١ و ٢ و ٤، وفي ٣: «المبهمات».

(٤) انظر «شرح اللمع» (١/٣٤٥).

[التمسك بالعام قبل البحث عن المخصِّص]

(ص):

ويتمسك بالعام في حياة النبي ﷺ قبل البحث عن المخصص، وكذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج، [وثالثها: إن ضاق الوقت(١)].

(ش):

أي: حيث أوجب التوقف فيه حتى ينظر في الأصول التي يُتعرف(٢) منها الأدلة، فإن ظفر بتخصيصه عمل به، وإلا اعتقد عمومه وعمل بموجبه.

والمذهب وجوب العمل به حتى يبلغه المخصِّص(٣)؛ لأن الأصل عدم المخصص، ولأن احتمال الخصوص مرجوح، وظاهر صيغة العموم راجح، والعمل بالراجح واجب بالإجماع، وكما نقول في المنسوخ سواء، وقد هم عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ برجم التي ولدت

---

(١) ما بين المعقوفتين ليس في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤، بل ليس في النسخة التي اعتمدها الشارح، ولهذا قال العراقي: «زاد المصنف حكايته، ولم يتعرض لذكره الشارح».

(٢) كذا في ١ و ٢ و ٤، وفي ٣: «يعرف».

(٣) كذا في ١ و ٢ و ٤، وفي ٣: «التخصيص».

لستة أشهر، وأمر عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ برجم مجنونة؛ عملا بالعمومات، حتى نهاهما علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بالنص الخاص.

واعلم أن اقتصار المصنف على ابن سريج تابع فيه «**المحصول**» (٣/ ٢١) و«**المنهاج**»، وقد حكاه الشيخ أبو حامد الإسفرائيني والشيخ أبو إسحاق وغيرهما عن عامة أصحابنا سوى الصيرفي(١).

وهذه الطريقة أصح من طريقة الآمدي وابن الحاجب، فإنهما حكيا الإجماع على امتناع التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص(٢).

ومنهم من جمع بينهما وجعلهما مسألتين: وجوب العمل، وهو موضع المنع، واعتقاد العموم، وهو موضع الخلاف، ويأبى هذا تعبير المصنف بالتمسك.

ونبه على فائدة أخرى، وهي تخصيص الخلاف بما إذا ورد الخطاب العام بعد وفاة النبي ﷺ، أما في عهده.. فتجب المبادرة إلى الفعل وإجراؤه على عمومه بلا خلاف، وبذلك صرح الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني في كتابه.

---

(١) انظر كلام الشيخ أبي إسحاق في «اللمع» (٧٢) و«شرحه» (١/ ٣٢٦)، وأما كلام الأستاذ أبي إسحاق فأورده المصنف في «الإبهاج» (٤/ ١٣٧٤) عن أصوله الذي انتخبه والد المصنف.

(٢) انظر «الإحكام» للآمدي (٣/ ٦٣) و«رفع الحاجب» (٣/ ٤٤٤).

ولا يختص هذا الخلاف بالعموم، بل يجري في كل دليل مع معارضه، كما قاله ابن الحاجب وغيره[١].

(ص):

ثم يكفي في البحث الظن خلافا للقاضي.

(ش):

إذا أوجبنا البحث.. فقيل: يبحث إلى أن يغلب على الظن عدم المخصص، ونقله الآمدي عن الأكثر وابن سريج[٢].

وذهب القاضي وجماعة إلى أنه لا بد من القطع بعدمه، قال: «ويحصل ذلك بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام العلماء فيه من غير أن يذكر أحد منهم مخصصا»[٣].

وحكى الغزالي قولا ثالثا: أنه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع، بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفائه[٤].

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣/ ٤٤٤).

(٢) انظر «الإحكام» للآمدي (٣/ ٦٣).

(٣) انظر «التقريب» للقاضي (٣/ ٤٢٦) و«التلخيص» لإمام الحرمين (٢/ ١٦٢).

(٤) انظر «المستصفى» للغزالي (٣/ ٣٧١).

[المخصِّص]

(ص):

المخصص قسمان:

(ش):

المخصص حقيقة هو: إرادة المتكلم، ويطلق على الدال على الإرادة مجازا، وهو المراد هنا[1].

ثم هو إما متصل أو منفصل؛ لأنه إما أن يستقل بنفسه، فالمنفصل، أو لا، بل يتعلق معناه باللفظ الذي قبله، فالمتصل.

(ص):

الأول: المتصل

وهو خمسة:

[الأول]: الاستثناء

[تعريف الاستثناء المتصل]

وهو: الإخراج بـ«إلا» أو إحدى أخواتها.

---

(١) انظر «الإبهاج» (٤/ ١٣١١-١٣١٢) و«البحر المحيط» (٣/ ٢٧٣).

(ش):

نوع الجمهور المتصل أربعة أنواع، وزاد ابن الحاجب وتبعه المصنف خامسا.

فالأول: الاستثناء.

وعرفه بما ذكره، فقوله: «**إخراج**» جنس يندرج تحته كل المخصصات، وقوله: «**بإلا**» خرج منه ما عدا الاستثناء، وقوله: «**أو إحدى أخواتها**» أي: مثل «خلا» و«عدا» و«حاشا»، وخص «إلا» بالذكر لأنها أصل أدوات الاستثناء.

وإنما عبر بـ«**أو**» للتنبيه على فساد تعبير «**المنهاج**» بالواو كما قاله في «**شرحه**» (٤/ ١٣٨٥)، والعذر له جعلها بمعنى «أو»، لأن الاستثناء لا يكون بالمجموع بل بواحد منها.

ولم يحتج إلى تقييد «إلا» بغير الصفة احترازا عن الصفة كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] كما فعل في «**المنهاج**»؛ لأن السابق إلى ذهن السامع عند ذكر «إلا» معنى الاستثناء، فأغنى ذلك عن الاحتراز، لا سيما مع تقدم ذكر الإخراج، كذا اعتذر الشيخ جمال الدين بن مالك في «**شرح الكافية**» (٢/ ٧٠١) عمن لم يقيد، وهو مصرح بأن «إلا» التي للصفة لا إخراج فيها، وسيأتي تحقيق معناه.

وقوله: «**بإلا أو إحدى أخواتها**» يخرج ما لو قال: «علي ألف استثني مائة» أو «أحط»، وفيه وجهان في «**الحاوي**» (٧/ ٢٠) للماوردي: أحدهما: أنه استثناء صحيح، لأنه صرح بحكمه فأغنى عن لفظه، والثاني: لا يصح، لأنه واعد بالاستثناء إذ قال: «أستثني وأحط» بغير استثناء، أو قال: «أحط».

[شرط الاتصال كون الاستثناء من متكلم واحد]

(ص):

من متكلم واحد، وقيل: مطلقا.

(ش):

اعتبر بعض الأصوليين في الاتصال كونه من متكلم واحد، ليخرج[1] ما لو قال الله تعالى: «اقتلوا المشركين»، فقال النبي ﷺ على الاتصال: [«إلا أهل الذمة»[2]]، فهو منفصل.

وقيل: مطلقا، ونزلوا استثناء النبي ﷺ منزلة الاستثناء المصرح به في كلام الله تعالى وجعلوه متصلا.

وكان ينبغي للمصنف تأخير هذا الخلاف عن ذكر الاتصال[3]، وهو في ترجيح الأول متابع للهندي[4]، وقال القاضي أبو بكر في

(١) كذا في ١ و ٢ و ٤، وفي ٣: «فيخرج».

(٢) في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤: «إلا الحربيين»، وفي هامش ٤: «صوابه: إلا أهل الذمة»، ويدل له عبارة «الغيث».

(٣) قلت: بل ما فعله المصنف هو الأوجه؛ لأن مراد المصنف بيان كونه من المخصصات المتصلة أو المنفصلة، ولا كلام له في أنه مخصص أو لا، وعليه يدل كلامه في «الإبهاج» و«منع الموانع»، وكأن الشارح لاحظ ورود القاعدة في كلام الناس، ومن هنا جعلها من فروع شرط الاتصال في الاستثناء، والله أعلم.

(٤) انظر «نهاية الوصول» للهندي (٤/ ١٤٨٤).

«التقريب» أنه الصحيح، لكن مأخذه في ذلك البناء على ما رآه أن من شرط الكلام صدوره من ناطق واحد، حتى لو قال القائل: «زيد» فقال آخر: «قائم» لم يكن كلاما[١].

وقد زيف ابن مالك هذه المقالة وقال[٢]: «بل هو كلام، لاشتماله على حد الكلام، وليس اتحاد الناطق معتبرا، كما لم يكن اتحاد الكاتب معتبرا في كون الخط خطا».

وللقاضي أن يمنع اشتماله على حد الكلام، وقوله: «فإنه لو اصطلح رجلان...» إلى آخره[٣] ليس مثله، فإنه إذا كتب رجل «زيد» سمي هذا خطا ولو لم يكتب معه غيره، بخلاف ما إذا قال: «زيد» فإنه ليس بكلام، فافترقا، ثم ولو كتب مع «زيد» «فاضل» ونحوه من كاتب آخر يمنع كون المجموع خطا، بل هما خطان بحسب الحقيقة.

---

(١) انظر «التقريب» للقاضي (٣/ ٧٠-٧١) و«التلخيص» لإمام الحرمين (٢/ ٤٥-٤٦).

(٢) «شرح التسهيل» (١/ ٨).

(٣) تتمته كما في «شرح التسهيل»: «... على أن يكتب أحدهما: (زيد)، ويكتب الآخر: (فاضل)، لكان المجموع خطا، فكذلك إذا نطق رجل بـ(زيد)، ونطق الآخر بـ(فاضل)، وجب أن يحكم على المجموع بأنه كلام، ولم يلزم من ذلك صدور عمل واحد من عاملين؛ لأن المخبر عنه غير المخبر به».

ثم قال: «فإن قيل: لو كان كلاما لترتب عليه ما يترتب عليه في[1] نطق الواحد من إقرار وتعديل وتجريح وقذف وغير ذلك، وذلك منتف، فبطل كونه كلاما»، وأجاب بـ«أن انتفاء ترتيب الحكم على الكلام لا يمنع كونه كلاما، فإن بعض الكلام صريح وبعضه غير صريح، فنطق المصطلِحَين وإن كان كلاما فهو غير صريح، لأن السامع لا يعلم ارتباط أحد جزئيه بالآخر كما يعلم ذلك من نطق الواحد، فلذلك اختلفا في الحكم».

وما ذكره من انتفاء ترتب الحكم عليه يوافقه ما في الرافعي: «لو قال: «لي عليك مائة»، فقال: «إلا درهما».. لم يكن مقرا بها عدا المستثنى على الأصح»[2].

---

(١) كلمة «في» كذا في ٤، وهي الموافق لسياق «شرح التسهيل»، وفي ١ و ٢ و ٣: «من».

(٢) انظر «العزيز شرح الوجيز» (٥/٣٤٦).

[شرط الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه عادة]

(ص):

ويجب اتصاله عادة، وعن ابن عباس: إلى شهر، وقيل: سنة، وقيل: أبدا، وعن سعيد بن جبير: أربعة أشهر، وعطاء والحسن: في المجلس، ومجاهد: سنتين، وقيل: ما لم يأخذ في كلام آخر، وقيل: بشرط أن ينوى في الكلام، وقيل: يجوز في كلام الله فقط.

(ش):

يشترط في الاستثناء أن يكون متصلا بالمستثنى منه عادة، وإلا لما استقر عتق ولا طلاق ولا حنث لجواز الاستثناء بعده، ولأن المستثنى(١) والمستثنى منه في حكم الجملة الواحدة.

واحترز بقوله: «عادة» عما إذا طال الكلام، فإن ذلك لا يمنع صحة الاستثناء كما قاله الإمام، وكذلك قطع الكلام بالنفس والسعال(٢).

---

(١) كذا في ٢ و ٣، وفي ١ و ٤: «الاستثناء».

(٢) انظر «المحصول» للرازي (٣/٢٨)، وقوله: «بالنفس» كذا في ٢ و ٣ و«المحصول»، وفي ١ و ٤ و«الإبهاج»: «بالتنفس».

ونقل عن ابن عباس أنه لا يشترط الاتصال، واختلف النقل عنه على ثلاث روايات، فقيل: يجوز تأخيره إلى شهر، وقيل: سنة، وقيل: أبدا(١).

وعن سعيد بن جبير إلى أربعة أشهر.

وعن عطاء والحسن أنهما جوزا الاستثناء ما دام في المجلس، حكاه الشيخ أبو إسحاق(٢).

وعن مجاهد سنتين.

وقيل: يجوز ما لم يأخذ في كلام آخر.

---

(١) قال المصنف في «الإبهاج» (١٣٨٧/٤): «ولم تصح عنه»، وأيده الحافظ ابن حجر بما فصل من علل أسانيدها في كتاب «موافقة الخبر الخبر» (٥٩/٢-٦١)، وعلى تقدير صحته.. قال القرافي في «شرح تنقيح الفصول» (١٩٠): «الذي أحفظه عن ابن عباس رضي الله عنهما إنّما هو في التعليق على مشيئة الله، وأن مستنده في ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤] أي: إذا نسيت أن تستثني عند القول فاستثن بعد ذلك، ولم يحدد تعالى لذلك غاية، فروي عنه جواز النطق بالمشيئة استثناءً أبدا، وروي عنه أيضًا سنة، وهذا كله في غير «إلاّ» وأخواتها، فحكاية الخلاف عنه في «إلاّ» وأخواتها لم أتحققه، والمروي عنه ما ذكرته لك، فأخشى أن يكون الناقل اغتر بلفظ الاستثناء، وأنه وجد ابن عباس يخالف في الاستثناء، وهذا استثناء، فنقل الخلاف إليه - وليس هو فيه - اغتراراً باللفظ، مع أن المعاني مختلفة، فهذا ينبغي أن يُتأمل»، ونحوه في «نفائس الأصول» (١٩٧٩/٥)، وأصله عند الطبري في «التفسير» (٢٢٧/١٥) من طبعة دار هجر والبيهقي في «السنن الكبير» (٤٨/١٠).

(٢) انظر «التبصرة» للشيرازي (١٦٣).

وقيل: يشترط أن يُنوى في الكلام، وعلى هذا نزل القاضي مذهب ابن عباس فقال: «لعل مراده - إن صح النقل - ما إذا نوى الاستثناء متصلا بالكلام، ثم أظهر نيته بعده، فإنه يدين»(١).

وقول المصنف: «**في الكلام**» أعم من أن تكون النية قبل الفراغ أو من أول اللفظ، والأصح اشتراطه قبل الفراغ، وإنما لم يذكره المصنف هنا لأنها مسألة فقهية لا تشتد حاجة الأصولي إليها.

وليست «**قيل**» هنا في كلامه للتمريض، وإنما يكون إذا قوبل بمذهب مختار(٢).

---

(١) انظر «التقريب» للقاضي (٣/ ١٣٠) و«التلخيص» لإمام الحرمين (٢/ ٦٥-٦٦)، قال الحافظ في كتاب «موافقة الخبر الخبر» (٢/ ٦٢-٦٣): «لم أر لذلك عن ابن عباس سندا، وإنما جاء عنه أنه خاص بالنبي ﷺ»، ثم أورد حديث الطبراني في «الأوسط» (٧/ ٦٨، رقم الحديث: ٦٨٧٢) من طريق الوليد بن مسلم، عن عبد العزيز بن الحصين، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤] قال: «إذا نسيت الاستثناء فاستثن إذا ذكرت»، قال: «هي خاصة برسول الله ﷺ، وليس لأحدنا الاستثناء إلا في صلة من يمينه»، قال الطبراني: «لم يروه عن عبد العزيز بن الحصين إلا الوليد»، وقال الحافظ: «هذا حديث غريب، وعبد العزيز ضعيف عند الجمهور، وشذ الحاكم فوثقه، والوليد بن مسلم مدلس وقد عنعن».

(٢) قال العراقي: «كذا قاله الشارح، وفيه نظر، فالاصطلاح أن لا يعبر بذلك إلا في قول ضعيف أو متوقف في ثبوته، والظاهر أن المصنف إنما ذكر ذلك تفريعا على مذهب من لا يشترط الاتصال، فمنهم من أخذه على إطلاقه، ومنهم من قيده بأن ينوي ذلك في أثناء الكلام فيغتفر عنده الفصل الطويل في اللفظ إذا اقترنت نيته بأول الكلام».

وقال قوم بصحة الاستثناء المنفصل في كتاب الله دون غيره، وحمل بعضهم مذهب ابن عباس عليه، وأنه جوز ذلك في استثناءات القرآن[1].

سؤال: لو قال: «له عليّ ألف إلا شيئا» يرجع في تفسير «الشيء» إليه، وقد استشكل على اشتراط اتصال الاستثناء، حيث قبل منه التفسير المنفصل عن اللفظ.

والجواب: ليس أصل الاستثناء كالتفسير؛ لأن الاستثناء لفظ ظاهره الإسقاط، فإذا اتصل جعل منعا لابتداء الوجوب، إذ الكلام بآخره، وإذا انفصل تمحض ابتداء إسقاط، فكان مردودا، فأما اللفظ المجمل فيجوز أن يتراخى تفسيره عن وقت وروده كألفاظ الشريعة، قال الروياني[2]: «وعلى هذا قال أصحابنا: لو فسر المجمل تفسيرا غير مقبول فأراد أن يستأنف تفسيرا آخر.. مكن منه، ولو وصل بالأصل استثناء يرفع الجميع ثم أراد أن يستثني مرة أخرى.. لم يمكن».

---

(١) ذكره الغزالي في «المنخول» (١٥٧-١٥٨) وذكر من تعليلهم «أن كلامه تعالى هو القائم بنفسه، وهو واحد لا ينقطع، ولا انفصال فيه»، قال الغزالي: «وهذا فاسد؛ لأن القرآن نزل على لسان العرب، ونحن نتكلم في الألفاظ، فلا نفهم منها إلا ما يفهم من كلام الرسول، وما ذكروه إبطال لكل طريقة لطيفة ذكرها المفسرون».

(٢) «بحر المذهب» (٦/١٠٨).

[الاستثناء المنقطع]

(ص):

أما المنقطع.. فثالثها: متواطئ، والرابع: مشترك، والخامس: الوقف.

(ش):

المراد بالمنقطع عندهم: ما كان من غير الجنس، كقولك: «ما بالدار أحد إلا الحمار»، وقد اختلف فيه: هل هو استثناء حقيقة أو مجازا؟.

والأكثرون على أنه مجاز فيه، ولهذا لا يحمل العلماء الاستثناء على المنقطع إلا عند تعذر المتصل.

والثاني: أنه حقيقة؛ لأنه استعمل، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

والثالث: أنه متواطئ، أي: مقول بالاشتراك المعنوي على المتصل والمنقطع.

والرابع: بالاشتراك اللفظي، بكونه موضوعا لكل واحد منهما [أولا، إذ لا[1]] قدر مشترك بينهما، فإن المتصل إخراج، والمنفصل يختص بالمخالفة من غير إخراج.

والخامس: الوقف، وهو من زوائده على «المختصر»، ولم يذكره في «شرحه».

ولا يخفى ما في هذا التعداد من التداخل، فإن أحدها[2] مجاز والثاني[3] حقيقة، واختلف القائلون به هل هو حقيقة على سبيل التواطؤ أو على سبيل الاشتراك؟[4].

واعلم أن المصنف لم يذكر حد المنقطع، وذكر ابن الحاجب على القول بالاشتراك والمجاز أنه لا يمكن جمع الاستثناء المتصل والمنقطع في حد واحد؛ لأن أحدهما مخرج من حيث المعنى، والآخر غير مخرج، وإذا اختلفا في الحقيقة تعذر جمعهما بحد واحد، نعم يمكن حدهما بحد واحد باعتبار اللفظ، وهو أن يقال: هو المذكور بعد «إلا» وأخواتها[5].

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وفي ١: «أولا» فقط، وفي ٤: «إذ لا» فقط.

(٢) كلمة «أحدها» من ٤، وفي ١ و ٢ و ٣: «أحدهما».

(٣) كذا في ١ و ٢ و ٤، وفي ٣: «والآخر».

(٤) وعلى هذا فلا يصح جعل المصنف لها أربعة، وإنما هي مذاهب ثلاثة رابعها الوقف، قال العراقي: «قلت: ويحتمل أن يكون خامسا، ويكون المذهب الثاني إنكار إطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع لا بالحقيقة ولا المجاز، وهذا إن صح غريب، والله أعلم».

(٥) انظر «رفع الحاجب» (٣/٢٣٨-٢٤١).

وفيما قاله نظر، فإن صحة تعريف المطلق لا يفتقر إلى ذكر جميع أنواعه في التعريف حتى يمنع اختلاف حقيقة نوعي المستثنى [عن تعريف المستثنى[1]] من حيث هو.

(١) ما بين المعقوفتين من ٣، وثبت كذلك في ٢ ثم شطب عليه، ولا وجود له في ١ و ٤، وسقط منهما كذلك كلمة «ذكر» في قوله: «ولا يفتقر إلى ذكر»، وسقط من ٤ كلمة «حقيقة» في «يمنع اختلاف حقيقة».

[تقدير دلالة الاستثناء]

(ص):

والأصح وفاقا لابن الحاجب: أن المراد بـ«عشرة» في قولك: «عشرة إلا ثلاثة» العشرة باعتبار الأفراد، ثم أخرجت ثلاثة، ثم أسند إلى الباقي تقديرا وإن كان قبله ذكرا، وقال الأكثر: المراد سبعة، و«إلا» قرينة، وقال القاضي: عشرة إلا ثلاثة، بإزاء اسمين مفرد ومركب.

(ش):

اختلف في تقدير دلالة الاستثناء على مذاهب:

أحدها: وبه قال ابن الحاجب[1]، أن المستثنى منه يراد به جميع أفراده، ولكن لا يحكم بالإسناد حتى يخرج منه ما يريد إخراجه بالأداة، فإذا أخرج منه ما أراد فحينئذ يحكم بالإسناد، فإذا قال: «له علي عشرة إلا ثلاثة» فالمراد بالعشرة عشرة باعتبار أفراده، ولكن لا يحكم بإسناد الخبر - وهو «له» - إلى المبتدأ - وهو «عشرة» - إلا بعد إخراج الثلاثة منه، ففي اللفظ استند إلى عشرة، وفي

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣/٢٤٥-٢٤٦).

المعنى استند إلى سبعة، والإسناد بعد الإخراج، فلم يسند إلا إلى سبعة، وعلى هذا فليس الاستثناء مبينا للمراد بالأول، بل به يحصل الإخراج.

والثاني: وعزي للأكثر[١]، أن المراد بعشرة: سبعة، و «إلا» قرينة تبين[٢] أن الكل استعمل وأريد الجزء مجازا، وعلى هذا فالاستثناء مبين لغرض المتكلم بالمستثنى منه، فإذا قال: «عليّ عشرة» كان ظاهرا في الجميع، ويحتمل إرادة بعضها مجازًا، فإذا قال: «إلا ثلاثة» فقد بين أن مراده بالعشرة سبعة فقط كما في سائر التخصيصات.

والثالث: أن المستثنى والمستثنى منه جميعا وضعا لمعنى واحد، وهو ما يفهم من الكلام آخرا، حتى كأن العرب وضعت اسمين لمعنى السبعة، أحدهما مفرد وهو «السبعة»، والثاني مركب وهو «عشرة إلا ثلاثة»[٣].

تنبيهان

الأول: أصل الخلاف في هذه المسألة إشكال معقولية الاستثناء، لأنك إذا قلت: «جاء القوم إلا زيدا» فلا يخلو إما أن

---

(١) عزاه لهم ابن الحاجب، وانظر «رفع الحاجب» (٣/٢٤٣).

(٢) كذا في ٢ و ٣، وفي ١ و ٤: «تثبت».

(٣) وهو مذهب القاضي كما شرحه في «التقريب» (٣/١٢٦-١٢٧)، وانظر كذلك «التلخيص» (٢/٦٢).

يكون زيد دخل في القوم أم لا، فإن لم يكن دخل.. فكيف صح إخراجه، وقد أجمع أهل العربية على أن الاستثناء إخراج، وإن كان دخل.. فقد تناقض الكلام، لأنك أثبته أولا ثم نفيته، وذلك يؤدي إلى أن لا يكون الاستثناء في كلام إلا وهو كذب من أحد الطرفين، وهو باطل لاشتمال القرآن عليه.

ولهذه الشبهة فر القاضي إلى مذهبه السابق وقال: «لا إخراج فيه»، فعورض بإجماع أهل العربية على أن الاستثناء إخراج ما بعد ذكر «إلا» مما قبلها، وإجماعهم حجة في تفاصيل العربية.

وصار ابن الحاجب إلى ما سبق وقال: إنه يرفع الإشكالين، قال في «شرح المفصل» (١/ ٣٦٠): «ولا نحكم بالنسبة إلى بعد كمال ذكر المفردات في كلام المتكلم، فإذا قال المتكلم: «قام القوم إلا زيدا» فهم القيام أولا بمفرده، وفهم القوم بمفرده، وأن فيهم زيدا، وفهم إخراج زيد منهم بقوله: «إلا زيدا»، ثم حكم بنسبة القيام إلى هذا الفرد الذي أخرج منه، وقد تحصّل الجمع بين المسالك المقطوع بها على وجه مستقيم، وهو أن الإخراج حاصل بالنسبة إلى المفردات، وفيه توفية بإجماع النحويين، وتوفية أنك ما نسبت إلا بعد أن أخرجت زيدا، ولا يؤدي إلى المناقضة المذكورة».

قلت: لكن فيه مخالفة لمذهب سيبويه وجمهور البصريين: أن المستثنى لم يندرج في الاسم المستثنى منه ولا في حكمه، ومذهب

الكسائي: لم يندرج في المستثنى منه، وهو مسكوت عنه، فإذا قلت: «قام القوم إلا زيدا» فزيد يحتمل أنه قام وأنه لم يقم، وذهب الفراء إلى أن زيدا لم يخرج من القوم، وإنما أخرج وصفه من وصفهم، [وقد[1]] نبه على هذا الاستدراك إمام العصر القاضي محب الدين برد الله مضجعه.

الثاني: ينشأ من هذا الخلاف خلاف [في عد الاستثناء[2]] من المخصصات، فعلى قول القاضي ليس بتخصيص، وعلى قول الأكثرين تخصيص، لأن اللفظ قد أطلق لبعضه إرادة وإسنادا، وأما على قول ابن الحاجب.. فمحتمل لكونه أريد الكل وأسند إلى البعض، كذا قاله ابن الحاجب[3]، وينبغي القطع بأنه ليس بتخصيص؛ لأن التخصيص شرطه الإرادة المتعارفة، وهي منتفية إلا في قصد الاستثناء كما سبق.

وتظهر فائدة الخلاف في كون الاستثناء مبينا أم لا ما لو قال: «أنت طالق ثلاثا إلا واحدة»، ووقع الاستثناء بعد موتها، فإن قلنا: ليس ببيان.. طلقت ثلاثا، وإلا.. فثنتان.

---

(١) كلمة «وقد» ليست في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤، وإنما ألحق بهامش ٢ مصححا.

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ١ و ٢ و ٣، وفي ٤: «في ما عدا الاستثناء».

(٣) انظر «رفع الحاجب» (٣/ ٢٤٩).

[غاية ما يجوز أن يبلغه الاستثناء]

(ص):

ولا يجوز المستغرق خلافا لشذوذ.

(ش):

أي: سواء في العدد وغيره، فلو قال: «عشرة إلا عشرة»، أو «اقتلوا المشركين إلا المشركين».. لم يصح؛ لأن الاستثناء من أنواع التخصيص، وكما لا يجوز أن يرفع التخصيص جميع ما تقدم فكذلك الاستثناء، وادعى جماعة منهم الآمدي وابن الحاجب الإجماع عليه[1].

وأشار المصنف بالشذوذ إلى ما حكاه القرافي عن «**المدخل**» لابن طلحة في «أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا» قولين في اللزوم[2]، وقد رأيتهما فيه، فعدم اللزوم يقتضي تصحيح الاستثناء المستغرق.

وأغرب من ذلك ما نقله الشيخ أثير الدين أبو حيان عن

(١) انظر «الإحكام» للآمدي (٢/٣٦٣) و«رفع الحاجب» (٣/٢٥٨).

(٢) انظر «نفائس الأصول» (٥/١٩٩٩) و«شرح تنقيح الفصول» (١٩١).

الفراء: أنه يجوز أن يكون أكثر، ومثله بقوله: «علي ألف إلا ألفين»، قال: إلا أنه يكون منقطعا(١).

وقريب منه ما حكاه المحاملي في «**التجريد**» إذا قال: «له علي ألف إلا ثوبا»، وفسر الثوب بما قيمته ألف.. فيه وجهان(٢).

وينبغي تقييد محل الإجماع بما إذا اقتصر عليه، فلو عقبه باستثناء آخر فالخلاف فيه ثابت عندنا فيما إذا قال: «علي عشرة إلا عشرة إلا ثلاثة»، فقيل: يلزمه عشرة، فإن الاستثناء الأول لم يصح، وقيل: يلزمه ثلاثة، واستثناء الكل من الكل إنما لا يصح إذا اقتصر عليه، أما إذا عقبه باستثناء صحيح فيصح(٣)، والثالث: يلزمه سبعة، والاستثناء الأول لا يصح، ويسقط من البين.

---

(١) الظاهر أن الشارح أخذه عن كتاب «الارتشاف» لأبي حيان (٣/١٤٩٧)، وإلا فقد سبقه بنقله عن الفراء ابن مالك في «شرح التسهيل» (٢/٢٦٤)، وقد صرح به أبو حيان في «التذييل» (٨/١٥١ و ١٦٣).

(٢) زاد في المطبوع هنا: «أصحهما: بطلان التفسير والاستثناء، والثاني: يبطل التفسير فقط، فيطالب ببيان صحيح، وليس لنا وجه بصحة التفسير أيضا فيكون مستغرقا كما يوهمه إيراد المصنف، وهذا إذا كانت الصيغة «ألف درهم» كما عبر به في «**الروضة**»، أما لو كان التعبير بألف منكر كما نقله المصنف عن «**التجريد**» فإنه يطالب بتفسيرها كما قال الرافعي، فإن فسرها بالثياب كان من الجنس وإلا فلا»، وهو حاشية في نسخة ٣، وليس في ١ و ٢ و ٤، والظاهر أنه من حواشي بعض القراء، والمراد بالمصنف فيها إنما هو الشارح، والله أعلم.

(٣) زاد في المطبوع هنا: «وهذا هو الصحيح»، وهو من حاشية ٣، والظاهر أنه من تعليقات القراء.

(ص):

قيل: ولا الأكثر ولا المساوي، وقيل: إن كان العدد صريحا.

(ش):

ما ضعفه المصنف هو مذهب نحاة البصرة، قال صاحب «**الارتشاف**» (٣/ ١٥٠٠): «ذهب البصريون إلى أنه لا يجوز استثناء الأكثر ولا المساوي، وإنما يستثنى دون النصف، وذهب أبو عبيدة إلى جواز استثناء الأكثر، وذهب قوم إلى جواز المساوي دون الأكثر»[1]. انتهى.

وبالأول قال القاضي مرة[2]، وبالثاني قال كثير من الأصوليين،

---

(١) النص الذي أورده الشارح مختصر من قول أبي حيان: «ذهب البصريون إلى أنه لا يجوز أن يكون قدر المستثنى منه ولا أكثر، بل يكون أقل من النصف، وذهب أبو عبيد والسيرافي إلى أنه يجوز أن يكون قدره وأكثر منه، وذهب بعض البصريين وبعض الكوفيين إلى أنه يجوز أن يكون النصف فما دونه»، ونحوه في «التذييل» (٨/ ٢٥٥-٢٥٦) له أيضًا، ولا يخفى ما بين السياقين من فروق، ثم إن أبا عبيدة في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤ بالتاء المربوطة كما أثبته، وفي «الارتشاف» و«التذييل» بدونها.

(٢) نقله عنه إمام الحرمين في «البرهان» (١/ ٣٩٦، ف: ٢٩٥) والرازي في «المحصول» (٣/ ٣٧) والآمدي في «الإحكام» (٢/ ٣٦٤) وتبعهما البيضاوي وابن الحاجب، قال المصنف في «الإبهاج» (٤/ ١٣٩٣): «ولم تختلف النقلة فيما أسندوه إلى القاضي من امتناع المساوي، والذي في مختصر التقريب»: كنا على تجويز استثناء الأكثر دهرًا، والذي صح عندنا آنفًا منع ذلك»، قال المصنف: «ولم يتعرض لاشتراط الأقلية»، وقال في «رفع الحاجب» (٣/ ٢٦١): «نعم في أثناء دلائله ما يدل على أنه يمنعه أيضًا»، وانظر «التقريب» للقاضي (٣/ ١٤١).

فلو قال: «علي عشرة إلا تسعة» لزمه درهم، واحتجوا بأنه يجوز إخراج أكثر أفراد العموم بالتخصيص، فكذلك إخراج أكثر الجملة بالاستثناء، وبالثالث قالت الحنابلة، ونقل الشيخ أبو إسحاق عنهم امتناع المساوي أيضا كالقاضي[1].

وقال قوم: إن كان العدد صريحا لم يجز استثناء الأكثر، مثل: «عشرة إلا تسعة»، وإلا جاز، مثل «خذ هذه الدراهم إلا ما في الكيس الفلاني» وكان ما في الكيس أكثر من الثاني[2].

وقال بعض النحويين: الصحيح الامتناع في الأكثر، لأن المسألة لغوية، وقد أنكر أهل اللغة جواز ذلك، وإذا كان ليس في اللغة فلا يقبل.

وأما الآية التي احتجوا بها في قوله تعالى: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾[الحجر: ٤٠]مع قوله:﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢]، فاستثنى كل واحد منهما من الآخر، وأيهما كان الأكثر حصل المقصود.. فعنها جوابان:

أحدهما: أنه استثنى في إحدى الآيتين المخلصين من بني آدم وهم الأقل، وفي الأخرى استثنى الغاوين من جميع العباد وهم

(١) الشيخ أبو إسحاق نقل عن أحمد والقاضي امتناع الأكثر والمساوي في «شرح اللمع» (١/ ٤٠٤) واقتصر عنهما على الأكثر فقط في «اللمع» (٩٧).

(٢) كلمة «الثاني» كذا في ١ و ٢ و ٣، وفي ٤: «الباقي»، وهذا المذهب نسبه الشارح في «البحر المحيط» (٣/ ٢٩١) إلى عموم كتب الحنابلة.

الأقل أيضًا، فإن الملائكة من عباد الله تعالى، قال تعالى: ﴿بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦]، وهم غير غاوين.

وثانيهما: أن قوله: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ﴾ استثناء منقطع بمعنى «لكن»، بدليل أنه قال في الآية الأخرى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيۡكُم مِّن سُلۡطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوۡتُكُمۡ فَٱسۡتَجَبۡتُمۡ لِي﴾ [إبراهيم: ٢٢]، وحيث قلنا: يجوز الأكثر فلا خلاف في استكراهه واستحسان استثناء القليل.

وقال ابن فارس في «**فقه العربية**»: «الصحيح في العربية أن يقال: يستثنى القليل من الكثير، ويستثنى الكثير مما هو أكثر منه، وقول من قال: يستثنى الكثير من القليل ليس بجيد»، واحتَج على جواز النصف بقوله تعالى: ﴿قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٢ نِّصۡفَهُۥٓ﴾ [المزمل: ٢]، فالضمير في «نصفه» عائد إلى الليل، و«نصفه» بدل منه، فإما أن يكون من الليل بعد الاستثناء فيكون «إلا قليلا» «نصفا»، وإما من قليل، فتبين به إنما أراد بالقليل نصف الليل[1].

(ص):

وقيل: لا يستثنى من العدد عقد صحيح، وقيل: لا مطلقا.

(ش):

الكلام في الاستثناء من العدد مبني على صحته، وللنحاة فيه مذاهب:

(١) انظر «الصاحبي» لابن فارس (١٨٩)، وقوله: «احتج» يصح قراءته بالبناء للفاعل على أن المحتج ابن فارس، وبالبناء لما لم يسم فاعله، حيث إن سياق المصنف أشبه بأبي حيان في «التذييل» (٨/٢٥٧).

أحدها: لا يجوز لأنها نصوص، وصححه ابن عصفور، وأجاب عن نحو قوله: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] بأن الألف [لما كان[1]] يستعمل للتكثير، كقولك: «اقعد ألف سنة»، تريد زمنا طويلا[2].

قلت: ويحتمل أن الاستثناء إنما جاء فيها باعتبار النقص الذي في السنين، فتكون السنة أطلقت وأريد بها المعظم، فالاستثناء لم يرد على العدد، وإنما ورد على المعدود، وهو السنين.

والثاني: وهو المشهور، الجواز.

والثالث: إن كان المستثنى عقدا من العقود لم يجز، نحو «عشرين إلا عشرة»، وإن لم تكن عقدا جاز، نحو «مائة إلا ثلاثة».

وممن حكى هذه الثلاثة الشيخ أبو حيان في «شرح التسهيل» (٨/١٦٣).

ولبعض الأصوليين مذهب رابع: لا يجوز أن يستثنى [إلا كسرا، ولا يجوز استثناء[3]] عقد تام بالنسبة إلى المستثنى، فلا يجوز

(١) ما بين المعقوفتين كذا في النسخ ١ و ٣ و ٤، ولا جواب له، فلعل الصواب إسقاطه كما في «الغيث»، وهو المتسق مع سياق ابن عصفور في «شرح الجمل».

(٢) انظر «شرح جمل الزجاجي» لابن عصفور (٢/٢٥١-٢٥٢).

(٣) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، والأشبه برسم ٤: «الأكثر، أو لا يجوز استثناء»، وسقط رأسًا من ١.

«له علي عشرة إلا واحدا»، ويجوز «إلا نصف واحد [أو كسرًا[1]] آخر من الواحد»، ولا يجوز «له علي مائة إلا عشرة»، ويجوز «إلا تسعة»، ولا يجوز «علي ألف إلا مائة»، ويجوز «إلا تسعة وتسعين».

وهذه المذاهب تنفع في الأقارير، فأما الطلاق.. فمحصور في ثلاث، فإنما يجيء فيه الخلاف السابق في استثناء الأكثر أولا.

تنبيه: ذكر المصنف في **«شرح المختصر» (٣/ ٢٦١)** أن القاضي الحسين والمتولي وافقا ابن عصفور في المنع، حيث قالا: لو قال لنسوته الأربع: «أربعتكن طوالق إلا ثلاثة» لم يصح؛ لأنه نص.

وليس كما قال، فإنهما صرحا بجواز الاستثناء من العدد مع تقديم الاستثناء، كقوله: «أربعتكن إلا ثلاثة طوالق»، وإنما يمنعانه مع التأخير، وكذا حكاه عنهما الرافعي[2]، وليس مدركهما في ذلك ما توهمه المصنف، وإلا لمنعاه مطلقا، ولجاء قول هنا بالتفصيل بين التقديم والتأخير، ولا أثر لذلك، وإنما مدركهما أن الحكم في صورة التقديم وقع بعد الإخراج، فلا يلزم التناقض، بخلاف الصورة السابقة.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

(٢) انظر المسألة في «العزيز شرح الوجيز» للرافعي (٥/ ٣٤٧)، ويلاحظ أن في مطبوعته «فلانة» بدل «ثلاثة»، وكذا هو في ١ في الموضعين، وكذلك هو في مطبوعة «رفع الحاجب» و«الغيث»، وهو خطأ بين يدل عليه مجرد السياق، والتصحيح من ٣ و ٤.

[الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي]

(ص):

والاستثناء من النفي إثبات وبالعكس خلافا لأبي حنيفة.

(ش):

الاستثناء من النفي إثبات عندنا؛ لأن الاستثناء ضد المستثنى منه، وهو مذهب نحاة البصرة، وقال أبو حنيفة: ليس بإثبات، بل هو مسكوت عنه، فإذا قلت: «قام القوم إلا زيدا»، فالقوم محكوم عليهم بالقيام، وزيد محكوم عليه بعدم القيام، وعنده مسكوت عنه غير محكوم عليه بشيء، واختاره الإمام في «**المعالم**» (٩٢)، والحق مذهب الجمهور؛ لأن قولنا: «لا إله إلا الله» توحيد وإثبات للإله، فلو لم يكن المستثنى من النفي مُثبَتًا[١] لم يكن «لا إله إلا الله» توحيدا، والحنفية يقولون: إنما استفيد الحكم بالتوحيد من القرائن، فإن ظاهر حال كل متلفظ بها أنه إنما يقصد بها التوحيد لا التعطيل.

وأما العكس، وهو الاستثناء من الإثبات[٢]، نحو «قام القوم إلا زيدا»، فهو نفي للقيام عن زيد، ونقل جماعة - منهم الإمام في

---

(١) كذا في ٤، وفي ١: «إثباتًا»، وفي ٣: «إثبات».

(٢) زاد في ٣ هنا كلمة «نفي»، ولا وجود لها في ١ و ٤.

«**المعالم**»[(١)] - الاتفاق، وليس كذلك، بل الخلاف جار فيه كما قاله الهندي وغيره[(٢)]، فلهذا أجرى المصنف الخلاف في الحالين، وقدم ما الخلاف فيه محقق، وآخر ما الخلاف فيه مشكوك فيه، ليبين أنه يخالف فيهما جميعا، وهذا من محاسنه، فإنه لو عكس كـ«**المنهاج**» و«**المختصر**» لتوهم أن قوله: «**خلافا لأبي حنيفة**».. مقصور على الثاني، ومراده شمول الأمرين.

تنبيهان

الأول: حاصل مذهب الجمهور أن الاستثناء دال على نقيض ما تقدم من النفي أو الإثبات[(٣)] من جهة دلالة العقل على أن النقيضين لا ثالث لهما، فلو كان لهما ثالث لم [(٤)] يتعين النفي ولا الثبوت، بل أمكن أن يقال: الواقع هو القسم الثالث.

---

(١) لم أجد في «المعالم» التصريح بالاتفاق، وإنما الذي فيه حصر الخلاف في الاستثناء من النفي، ونحوه في «المحصول» أيضًا (٣/ ٣٩)، ولهذا قال الهندي في «نهاية الوصول» (٤/ ١٥٤٠): «وإيراد الإمام يشعر بتخصيص الخلاف في الأول».

(٢) انظر «نهاية الوصول» للهندي (٤/ ١٥٤٠-١٥٤١).

(٣) كذا في ٣، وفي ١ و ٤: «الثبوت».

(٤) زاد هنا في هامش نسخة ٣: «يمكن أن»، ولم يظهر لي تصحيح إلحاقه بنص الكتاب، كما أن السياق مستغن عنه.

الثاني: أن الخلاف يقوى في غير الاستثناء المفرغ، أما المفرغ فيقوى أنه إثبات قطعا، فإذا قلت: «ما قام إلا زيد» فليس معك شيء يثبت له القيام فيكون فاعلا به إلا زيد، فهو متعين ضرورة للإثبات، بخلاف قولك: «ما قام أحد إلا زيد»، ويحتمل أن يقال: كمل الكلام قبل الاستثناء وصار هذا فضلة فأمكن ألا يكون محكوما عليه بشيء كقول الحنفية.

[الاستثناءات المتعددة]

(ص):

والمتعددة إن تعاطفت فللأول، وإلا فكل لما يليه ما لم يستغرقه.

(ش):

الاستثناءات المتعددة إما أن يكون بعضها معطوفا على بعض أو لا، فإن كان الأول.. عاد الكل إلى الأول المستثنى منه، نحو قوله: «له علي عشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة وإلا اثنين»، فإن الكل يرجع إلى الأول، فلا يلزم المقر إلا واحد؛ لأن الاستثناء يجب أن يعقب المستثنى منه، ولا يجوز فصله عنه، فإذا عطف بعضه على بعض صار كالجملة الواحدة، وإلا لم يصح أن يكون استثناء، ووجهه بعض أصحابنا بأنه عطف على المنفي فيكون نفيا.

وإن لم يكن بعضها معطوفا على بعض.. فإما أن يكون الاستثناء الثاني مستغرقا للأول أو لا، فإن كان مستغرقا، إما بالتساوي نحو: «له عليّ عشرة إلا ثلاثة إلا ثلاثة»، وإما بالزيادة نحو «عشرة إلا ثلاثة إلا أربعة».. فإنه لا يبطل، بل تعود جميعها إلى المستثنى منه حملا للكلام على الصحة، كذا قاله في «**المحصول**» (٣/ ٤١)

و«المنهاج»[١]، وهو في الزائد صحيح، وفي المساوي معارض بأن الثاني يكون توكيدا كما قاله الرافعي في «الإقرار» (٥/ ٣٤٤).

وإن لم يكن مستغرقا.. عاد الثاني إلى الأول، نحو «عشرة إلا ثمانية إلا سبعة» فيلزمه تسعة، كذا قطعوا به، لكن ذكر الرافعي في «الطلاق» (٩/ ٢٩) في كلامه على الاستثناء من النفي إثبات لو قال: «أنت طالق ثلاثا إلا اثنتين إلا واحدة» أنه يقع ثنتان، وقال الحناطي: يحتمل أن يعود الاستثناء الثاني إلى أول اللفظ، قال في «الروضة» (٨/ ٩٣): «والصواب الأول».

فائدتان

إحداهما: هذه المسألة مفرعة على جواز الاستثناء من الاستثناء، وهو الصحيح، كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أُرۡسِلۡنَآ إِلَىٰ قَوۡمٖ مُّجۡرِمِينَ ۝٥٨ إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمۡ أَجۡمَعِينَ ۝٥٩ إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ قَدَّرۡنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ ۝٦٠﴾ [الحجر: ٥٨-٦٠]، قال الروياني[٢]: «ومن أهل اللغة من ينكر ذلك ويقول: العامل في الاستثناء الفعل الأول بتقوية حرف الاستثناء، والعامل الواحد لا يعمل في معمولين، ويقول في الآية: إن الاستثناء الثاني من قوله

(١) انظر «الإبهاج» (٤/ ١٤٠٨-١٤١٠).

(٢) «بحر المذهب» (٦/ ١٠٩).

«أجمعين»، وغيره يجوز ذلك ويقول: العامل «إلا»».

الثانية: لا يقال: سكت الأصوليون عن عكس هذه المسألة، وهي أن يتعدد المستثنى منه ويتحد المستثنى، لأنا نقول: هي مسألة الاستثناء عقب الجمل، وسيذكرها.

[الاستثناء الوارد عقيب جمل أو مفردات متعاطفة]

(ص):

والوارد بعد جمل متعاطفة للكل [تفريقًا، وقيل: جمعًا[(١)]]، وقيل: إن سيق الكل لغرض، وقيل: إن عطف بالواو، وقال أبو حنيفة والإمام: للأخيرة، وقيل: مشترك، وقيل بالوقف.

(ش):

الاستثناء الواقع عقيب جمل عطف بعضها على بعض، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ﴾ [النور: ٤] الآية، اختلفوا فيه: فعندنا يعود إلى الجميع ما لم يقم دليل على إرادة البعض؛ لأن

(١) ما بين المعقوفتين ليس عند الشارح ولا المحلي، وهو في «الغيث»، قال العراقي: «قوله: «**تفريقا وقيل: جمعا**» لم يذكره الشارح ولم يشرحه، وأشار به إلى الخلاف في أن المفرق يجمع أو يبقى على تفريقه، فإن جمعناه أعدنا الاستثناء للمجموع منها، وإن أبقيناه على تفريقه وهو الأصح جعلنا الاستثناء من كل منها، كما لو قال: «أنت طالق ثلاثا وثلاثا إلا أربعا»، فإن قلنا: إن المفرق لا يجمع - وهو الأصح -.. أوقعنا الثلاث؛ لأن قوله: «إلا أربعا» استثناء من كل منها، وهو باطل لاستغراقه، وإن جمعنا المفرق.. فكأنه قال: «ستا إلا أربعا»، فيقع ثنتان.
ولم أر من تعرض لهذا التفريع وإن كان الخلاف في التفريق والجمع معروفا، فقوله: «**تفريقا**» أي: يجعل الاستثناء من كل من المفرقين مع بقائهما على تفريقهما، وقوله: «**وقيل: جمعا**» أي: يجمع المفرق ويستثنى ذلك من الحاصل منهما، وقد عرفت كيفية ظهور ثمرة الخلاف».

الأصل اشتراك المتعاطفين في جميع المتعلقات كالحال والشرط، وتكون الجمل المعطوف بعضها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة.

هذا هو المشهور عن الشافعي وأصحابه، وكان ابن الرفعة يتوقف في نسبة ذلك إليه؛ لأن ابن الصباغ نقل عن نص البويطي: «إذا قال: «أنت طالق ثلاثا وثلاثا إلا أربعا» وقعت ثلاث»[١]، قال ابن الصباغ: وهذا إنما هو لأنه أوقع جملتين واستثنى إحداهما بجملتها فلم يقع، لأن الاستثناء يرجع إلى الأخيرة من الجملتين. انتهى.

وجوابه أن شرط العود للجميع إمكان عوده إلى كل واحدة منهما، وهو منتف هنا، فلهذا اختص بالأخيرة، وذكر المصنف في «**شرح المختصر**» (**٣/ ٢٨١-٢٨٧**) في الجواب عن مثل هذا السؤال تخصيص المسألة بغير العدد، وليس كما قال[٢].

ثم القائلون بعوده إلى الجميع:

منهم من شرط فيه أن يساق الكلام لغرض واحد، كـ«أكرم بني تميم واخلع عليهم»، فإن الغرض التعظيم فيهما، فإن اختلفا عاد إلى الأخيرة، وهي قول أبي الحسين[٣].

---

(١) انظر «مختصر البويطي» (٥١٢، ف: ١٥٨٠).

(٢) قال العراقي: «والحق عندي بناؤه على ما قررته قريبا، والله أعلم».

(٣) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/ ٢٦٤).

ومنهم من شرط كون العطف بالواو، وهذا ما نقله الرافعي في «كتاب الوقف» (٦/٢٨٢) عن إمام الحرمين بعد أن ذكر أن أصحابنا أطلقوا العطف، فقال: «رأى الإمام تقييده بأمرين، أحدهما: أن يكون العطف بالواو الجامعة، فإن كان بـ«ثم» اختص بالأخيرة، والثاني: ألا يتخلل بين الجملتين كلام طويل»، وعليه جرى الآمدي وابن الحاجب[(١)].

والصواب أن «الفاء» و«ثم» و«حتى» كالواو، وقد صرح الغزالي في «باب الوقف» من «**البسيط**» بأن كل حرف يقتضي الترتيب كذلك، وصرح القاضي في «**التقريب**» (٣/١٤٩) بالفاء وغيرها.

وذهب أبو حنيفة إلى عوده للأخيرة؛ لأن الجملة الأولى قد استقرت من غير استثناء، لأنه إذا تخلل بين المستثنى والمستثنى منه كلام استقر ولم يجز أن يرجع إليه، واختاره الإمام في «**المعالم**» (٩٣).

وقال المرتضى: مشترك؛ لأنه جاء لهما[(٢)].

وعن القاضي والغزالي: الوقف، بمعنى عدم العلم بمدلوله في اللغة، فلا يدرى ما حكمه[(٣)].

---

(١) انظر «الإحكام» للآمدي (٢/٣٦٧) و«رفع الحاجب» (٣/٢٦٦)، ونحوه في «المحرر» (٢٤٣) للرافعي و«الروضة» (٥/٣٤١) و«المنهاج» (٣٢١) للنووي، وقد نبه المصنف في «رفع الحاجب» (٣/٢٧٩) إلى أن إمام الحرمين إنما قاله في تدريسه في أصول الفقه.

(٢) انظر «الذريعة» للمرتضى (١٩٧).

(٣) انظر «التقريب» للقاضي (٣/١٤٧) و«المستصفى» للغزالي (٣/٣٩١).

تنبيه: كان القاضي جلال الدين القزويني ﷺ يقول: إن عود الاستثناء إلى الجميع يلزم منه توارد عوامل على معمول واحد.

وجوابه أن من يجعل العامل هو «إلا» - ومنهم ابن مالك - لا يرد عليه ذلك، ومن يجعل العامل غيرها له أن يقول: إنه قد حذف من المتقدم لدلالة المتأخر، ثم إن توارد العوامل على معمول واحد فيه خلاف، وقد ذكروا في «باب النعت»: إذا قلت: «جاءني زيد وأتى عمرو العاقلان» فابن مالك وجماعة يجوزون ذلك من غير قطع، وغيرهم يمنعه ويقدره مقطوعا على تقدير مبتدإ[1].

(ص):

والوارد بعد مفردات أولى بالكل.

(ش):

صور الأصوليون المسألة بالوارد بعد الجمل، والظاهر أنه جري على الغالب، فإن الوارد بعد المفردات أولى بعوده إلى الكل لعدم استقلالها، ولهذا اقتضى كلام جماعة الاتفاق في المفردات، وجعل الرافعي قوله: «حفصة وعمرة طالقان إن شاء الله» من باب الاستثناء عقيب الجمل[2].

---

(١) انظر «شرح التسهيل» لابن مالك (٣/ ٣١٧).

(٢) انظر «العزيز شرح الوجيز» للرافعي (٩/ ٣٥).

[دلالة القران بالعطف على التسوية]

(ص):

أما القِران بين الجملتين لفظا.. فلا يقتضي التسوية في غير المذكور حكما، خلافا لأبي يوسف والمزني.

(ش):

القِران بين الشيئين في اللفظ في حكم لا يقتضي التسوية بينهما في غيره من الأحكام، ولهذا يعطف الواجب على المندوب، كقوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١].

وقال أبو يوسف من الحنفية والمزني منا: يقتضي التسوية؛ لأن العطف يقتضي الشركة، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾(١) يقتضي أن لا تجب الزكاة على الصبي كالصلاة للاشتراك في العطف.

وهو ضعيف، فإن الأصل ألا يشترك المعطوف والمعطوف عليه إلا في المذكور، فإن اشتركا في غيره فلدليل خارج، لا أنه من نفس العاطف، وقد أجمعوا على أنه لو كان في الآية عمومان وخص أحدهما لم يلزم منه تخصيص الآخر.

---

(١) البقرة: ٤٣ و٨٣ و١١٠ والنساء: ٧٧ والنور: ٥٦ والمزمل: ٢٠.

وهنا أمور:

أحدها: أن المصنف وغيره أطلقوا الخلاف في هذه المسألة، والذي في كتب الحنفية التفصيل بين الجمل الناقصة فالقران فيها يوجب القران في الحكم، بخلاف الجمل التامة، ومثلوا الأول بقوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا﴾ [الطلاق: ٢]، لأن حكم الجملتين لما لم يختلف كانا كالجملة الواحدة، والإشهاد في المفارقة غير واجب فكذا في الرجعة، ومثلوا الثاني بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ﴾، فإن كل واحدة من الجملتين مستقلة بنفسها، لم يلحقها ما ينافي استقلالها، فلا يقتضي ثبوت الحكم في إحداهما ثبوته في الأخرى.

الثاني: أن ما ذكره في تفسير القِران مخالف لتفسير الجدليين، فإنهم قالوا: صورته أن يجمع بين شيئين في الأمر أو في النهي ثم يبين حكم أحدهما، فيستدل بالقران على ثبوت ذلك الحكم للآخر، ومثلوه بقوله ﷺ: «**لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل**»(١)، فقرن البول فيه بالاغتسال منه، ثم البول فيه يفسده فكذا الاغتسال.

وهو غير مرضي عند المحققين؛ لاحتمال أن يكون النهي عن الاغتسال فيه [لمعنى غير المعنى الذي منع من البول فيه لأجله،

(١) أخرجه بلفظه أبو داود (٧٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وأصل الحديث عند البخاري (٢٣٩) ومسلم (٢٨٢).

ولعل المعنى في النهي عن الاغتسال فيه[1]] أنه لا يرفع جنابته كما هو مذهب الخضري[2].

الثالث: لا يخفى وجه مناسبة ذكر هذه المسألة هنا، وغيره ذكرها في باب الأدلة المختلف فيها، وهو أنسب، وذكرها صاحب «البديع» (٥٧٥) في المفاهيم.

(ص):

الثاني: الشرط

وهو: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

(ش):

أي: سواء الشرط العقلي كالحياة مع العلم، أو الشرعي كالإحصان مع الرجم، أو العادي كالسلم مع الصعود، فإن هذه الشروط يلزم من عدمها العدم في المشروط، ولا يلزم من وجودها

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٣، وسقط من ٤.

(٢) محمد بن أحمد المروزى الإمام الكبير أبو عبد الله الخضرى، نسبة إلى الخضر رجل من جدوده، إمام مرو وشيخها وحبرها ومقدم الأصحاب بها، وتفقه عليه جماعة منهم الأستاذ أبو على الدقاق، وانظر مذهبه الذي أشار إليه الشارح في «العزيز شرح الوجيز» للرافعي (١٥/١) و«الروضة» للنووي (٨/١)، ولقد ضبطه صاحب النشرة المطبوعة على أنه «المصري»، ثم أتى فعلته بجعله أحمد بن صالح الإمام، وكأنه لا يهمه إلا أن يملأ هوامش الكتاب ببعض التراجم مهما كانت.

وجود ولا عدم، فقد يوجد المشروط عند وجودها كوجوب الزكاة عند الحول الذي هو شرط، وقد يقارن الدين فيمتنع الوجوب.

فإن قيل: هذا التعريف صادق على السبب المعين.. قيل: السببُ المعينُ لا يلزم من انتفائه من حيث هو سببٌ انتفاءُ الحكم، بل مع ضميمةِ كونِه معيَّنا، وكونُه معيَّنا إشارةٌ إلى عدم غيره، لا إلى شيءٍ في نفسه، وبهذه الزيادة يتضح الفرق بين الشرط والسبب المعين.

واعلم أن هذا التعريف قال القرافي أنه أجود الحدود، فالقيد الأول احتراز من المانع، فإنه لا يلزم من عدمه شيء، والثاني من السبب، فإنه يلزم من وجوده الوجود، والثالث من مقارنة الشرط وجود السبب فيلزمه الوجود كالحول مع النصاب، [أو قيام[1]] المانع فيلزم العدم، ولكن ذلك ليس لذاته، بل لوجود السبب والمانع، وكذلك احترز به من الشرط الآخر، فإنه إذا حصل حصل المشروط لا لذاته، بل لضرورة كونه أخيرا، مثاله الحياة شرط للعلم، والعقل شرط للعلم، والاشتغال شرط للعلم، فإذا اشتغل وحصل لم يحصل العلم إلا بالمجموع[2].

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٤ و«نفائس الأصول»، وبهامش ١ بدون علامة تصحيح: «أو وجود»، وفي السواد: «إذ يستلزم»، وفي ٣: «لا يستلزم».

(٢) انظر «نفائس الأصول» (٢/ ٥٦١ و ٨/ ٣٥٢٨) و«شرح تنقيح الفصول» (٢٠٥) للقرافي.

هذا اصطلاح الأصوليين.

وقال ابن الرفعة[1]: «الشرط في اصطلاح الفقهاء ما يلزم من انتفائه انتفاء الشيء الذي جعل شرطا فيه مع أنه ليس بمقوم له، فعدمه حينئذ علامة على النفي، واحترزوا بقولهم: «وليس بمقوم له» عن الركن، فإنه يلزم من نفيه النفي لكنه مقوم له، بمعنى أنه داخل في مسماه، ولا يتصور ركن إلا لمركب، والشرط يتصور للمركب والبسيط».

(ص):

وهو كالاستثناء اتصالا، وأولى بالعود إلى الكل على الأصح.

(ش):

يجب اتصال الشرط بالكلام بالاتفاق، وكلام المصنف قد يوهم أنه يجري فيه خلاف الاستثناء، ولا يعرف ذلك.

وإذا ورد بعد جمل، نحو «أكرم ربيعة وأعط مضر إن نزلوا بك».. فعلى الخلاف في أنه للكل أو للأخيرة أو الوقف، وأولى بعوده إلى الكل، ولهذا قال في «**المحصول**» (٣/ ٦٢) أن أبا حنيفة وافقنا هنا على عوده للكل، وفرق بين الاستثناء والشرط بأن الشرط له صدر الكلام، وهو مقدم تقديرا، لكن نقل في «**المحصول**» (٣/ ٦٢) في

(١) «كفاية النبيه» (٢/ ٤٥٥-٤٥٦).

الكلام على[1] التخصيص بالشرط عن بعض الأدباء أن الشرط يختص [بالجملة الأخيرة[2]]، فإن تقدم اختص بالأولى، وإن تأخر اختص بالثانية، ثم قال: والمختار الوقف كما في الاستثناء.

قلت: ولا يبعد مجيء توقف القاضي هنا أيضا.

(ص):

ويجوز إخراج الأكثر به وفاقا.

(ش):

اتفقوا - كما قاله في «**المحصول**» (٣/٦٢) - على أنه يجوز تقييد الكلام بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقي، ولا يأتي فيه الأقوال الثلاثة التي في الاستثناء، فلو قال: «أكرم بني زيد إن كانوا علماء» وكان الجهال أكثر.. جاز وفاقا.

قال الصفي الهندي[3]: «وهذا يجب تنزيله على ما علم أنه كذلك، وأما ما يجهل الحال فيه.. فإنه يجوز أن يقيد ولو بشرط لا يبقي من مدلولاته شيئًا، كقولك: «أكرم من يدخل الدار إن أكرمك» وإن اتفق أن أحدا منهم لم يكرمه».

---

(١) كلمة «على» كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «عن».

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣، وفي ١ و ٤: «بالأخيرة».

(٣) «نهاية الوصول» (٤/١٥٨٩-١٥٩٠).

ولك أن تقول: سبق من المصنف حكاية الخلاف في القدر الباقي بعد التخصيص في كل مخصص، فما وجه إعادته في الشرط؟، وكيف يحسن نقل الاتفاق على إخراج الأكثر وهناك قول أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام؟.

والممكن في جوابه حمل إطلاقه هنا على ما إذا كان الباقي بعد الإخراج غير محصور ليوافق ما سبق، وإنما أعاده هنا لينبه على أنه ليس كالاستثناء في مجيء الخلاف.

(ص):

الثالث: [الصفة]

الصفة كالاستثناء في العود ولو تقدمت، أما المتوسطة فالمختار اختصاصها بما وليته.

(ش):

من المخصصات المتصلة: الصفة، نحو «أكرم بني تميم الطوال»، وهي كالاستثناء في العود على متعدد، وهل يعود إلى الكل أو يختص بالأخيرة، كما قاله في «المختصر» وغيره.

«**ولو تقدمت**» أي: الصفة المتقدمة كالمتأخرة في عود الخلاف، والأصح عودها على الجميع، كما لو قال: «وقفت على محتاجي أولادي وأولادهم» فتشترط الحاجة في أولاد الأولاد، قال

الرافعي: وأطلق الأصحاب ذلك، ورأى الإمام تقييده بالقيدين السابقين في الاستثناء[١].

أما المتوسط مثل «أولادي المحتاجين وأولادهم».. فقال المصنف[٢]: «لا نعلم فيها نقلا، ويظهر اختصاصها بها وليته، ويدل له ما نقل الرافعي في «الأيمان» (١٢/٢٣٣) عن ابن كج أنه لو قال: «عبدي حر إن شاء الله وامرأتي طالق»، ونوى صرف الاستثناء إليهما.. [صح[٣]]، [فإن مفهومه[٤]] إذا لم ينو لا يحمل الاستثناء عليهما، وإذا كان هذا في الشرط الذي له صدر الكلام وقال بعوده إلى الجميع بعض من لا يقول بعود الاستثناء والصفة.. فلأن يكون في الصفة بطريق أولى».

فائدة: قال الرماني[٥]: الفرق بين «غير» إذا كانت استثناء وبينها إذا كانت صفة: أنها إذا كانت صفة.. لم توجب شيئا للاسم الذي بعدها ولم تنف عنه، [نحو: «جاءني رجل غير زيد» فوصفت بها

(١) انظر «العزيز شرح الوجيز» للرافعي (٦/٢٨٢).

(٢) «رفع الحاجب» (٣/٢٩٨).

(٣) كلمة «صح» من «رفع الحاجب»، ويؤيده سياق «العزيز شرح الوجيز» للرافعي.

(٤) ما بين المعقوفتين كذا ١ و ٤ و«رفع الحاجب» و«الغيث»، وفي ٣: «فمفهومه أنه».

(٥) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «الروياني».

ولم تنف عن زيد المجيء، ويجوز أن يقع مجيئه وألا يقع، وإن كانت استثناء.. فإن كان ما قبلها إيجابا فما بعدها نفي، أو نفيا فإيجاب، وإذا كانت صفة.. وصف بها الواحد والجمع، وإذا كانت استثناء.. فلا يأتي إلا بعد جمع أو ما هو في معنى الجمع.

قال الشلوبين: إذا كانت صفة لم توجب شيئا لغير الاسم الذي بعدها ولم تنف عنه[1]].

وفيه نظر وفي كلام سيبويه ما يقتضي خلافه.

(ص):

الرابع: [الغاية]

الغاية كالاستثناء في العود، والمراد غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت، مثل ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ﴾ [التوبة: ٢٩]، وأما مثل ﴿حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ﴾ [القدر: ٥].. فلتحقيق العموم وكذا «قطعت أصابعه من الخنصر إلى البنصر».

(ش):

الغاية هي نهاية الشيء ومنقطعه، وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها، أي: ليس داخلا فيه، بل محكوم عليه بنقيض حكمه، لأن ذلك الحكم لو كان ثابتا فيه أيضا لم يكن الحكم منتهيا أو منقطعًا،

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

فلا تكون الغاية غاية، وهو محال، هذا مذهب الشافعي والجمهور.

وقيل: يدخل فيما قبله.

وقيل: يدخل إن كان من الجنس.

وقيل: إن لم يكن معه «من» دخل، وإن كان معه فلا.

وهي كالاستثناء في العود على المتعدد، كقوله: «وقفت على أولادي وأولاد أولادي إلى أن يستغنوا».

والمصنف تابع ابن الحاجب في إلحاقها بالاستثناء في العود، وليس المراد به التخصيص، فإنها كهو في الاتصال أيضا.

وقد أطلق الأصوليون أن الغاية من جملة المخصصات، قال الشيخ الإمام السبكي[1]: «وهذا إنما هو فيما إذا تقدمها عموم يشملها لو لم يُؤت بها، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ﴾، فلولا هذه الغاية لقاتلناهم أعطوا الجزية أم لم يعطوها، أما مثل قوله: ﴿حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ﴾.. فإن الغاية فيها لتأكيد العموم لا للتخصيص، فإن طلوعه وزمن طلوعه ليسا من الليل حتى يشملها قوله: ﴿سَلَٰمٌ هِيَ﴾».

قلت: كذا مثل به وفيه نظر، لأن الليلة ليست بغاية، إلا أن

---

(١) «إبراز الحِكَم من حديث رفع القلم» (٥٦-٥٧)، ونقله عنه المصنف في «الإبهاج» (٤/ ١٤٤١-١٤٤٣) و«رفع الحاجب» (٣/ ٢٩٨-٢٩٩).

يريد مثل هذا إذا وردت في صيغة عموم، ولا فرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق.

قال[1]: «فإطلاقهم الخلاف في انتهاء الغاية هل يدخل؟ لا بد أن يستثنى منه شيئان:

أحدهما: الغاية التي لو سكت عنها لم يدل عليها اللفظ، كطلوع الفجر في قوله: ﴿حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ﴾، وكقوله: ﴿حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فإن حالة الطهر لا يشملها اسم الحيض.

ثانيهما: ما يكون اللفظ الأول شاملا لها[2]، كقولك: «قطعت أصابعه كلها من الخنصر إلى الإبهام»، فإنه لو اقتصر على قوله: «قطعت أصابعه كلها» لأفاد الاستغراق، فكان قوله: «من الخنصر إلى الإبهام» تأكيدا، وكذا «قرأت القرآن من فاتحة الكتاب إلى خاتمته»، وهو في الحقيقة راجع إلى الأول، لأن القصد بها تحقيق العموم واستغراقه لا تخصيصه، وإن افترقا في أن الذي جعل غاية في الثاني ظرف المغيا، وفي الأول ما بعده.

(١) «إبراز الحِكَم» (٥٨)، ونقله المصنف في «الإبهاج» (٤/ ١٤٤٤-١٤٤٦).

(٢) قال العراقي: «أي: صريحا»، ثم علق عليه قائلا: «قيدت كلام السبكي بقولي: «أي: صريحا» حتى يخرج موضع الخلاف، فإن اللفظ لا بد من شموله للغاية كما قرره، لكن لا صريحا، فإنه لم يصرح أولا بالقتال مع إعطاء الجزية، بل هو من جملة الأحوال الداخلة في ذلك، بخلاف لفظ الأصابع فإن لفظه يتناول الإبهام صريحا، والله أعلم».

ففي هذين الموضعين الغاية لا خلاف فيها، بل هي في الأول خارجة قطعا، وفي الثانية داخلة قطعا».

فائدة: لو قال: «بعتك من هذا الجدار إلى هذا الجدار» لم يدخل الجدران في البيع، ولو قال: «له علي من درهم إلى عشرة» لم يدخل العاشر على الأصح، والفرق مشكل.

(ص):

الخامس: بدل البعض من الكل

ولم يذكره الأكثرون، وصوبهم الشيخ الإمام.

(ش):

مثاله: «أكرم الناس العلماء».

وهذا زاده ابن الحاجب[1]، ولم يذكره الجمهور، وقد أنكره عليه الأصفهاني شارح «**المحصول**»، والصفي الهندي في «**الرسالة السيفية**»، وكذا الشيخ الإمام، لأن المبدل منه في نية الطرح فلم يتحقق فيه معنى الإخراج، والتخصيص لا بد فيه من الإخراج على ما تقدم تعريفه، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] تقديره: لله حج البيت على من استطاع إليه سبيلا، وأيضا لو لم يكن البدل مستغنى

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣/٢٣٦).

به في التقدير لم يكن لتسميته بدلا معنى، لأن حق البدل ألا يجتمع مع المبدل منه، فإذا اجتمعا فلا أقل من تقدير عدم اجتماعهما وفاء بمقتضى التسوية، وأيضا فلأن كلامنا في العام المخصوص، لا في المراد به الخصوص.

(ص):

القسم الثاني: المنفصل

[التخصيص بالحس والعقل]

يجوز التخصيص بالحس والعقل خلافا لشذوذ، ومنع الشافعي تسميته تخصيصا، وهو لفظي.

(ش):

«المنفصل»: هو ما استقل بنفسه ولم يحتج في ثبوته إلى ذكر لفظ العام معه بخلاف المتصل، وهو ثلاثة: الحس، والعقل، والدليل السمعي.

فمثال التخصيص بالحس - والمراد به الواقع بالمشاهدة -: قوله تعالى ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، وإنما كان هذا تخصيصا بالحس؛ لأنها لم تؤت السماوات والأرض ولا ملك سليمان.

ومثال التخصيص بدليل العقل ضروريا كان أو نظريا، فالأول: كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦ والزمر: ٦٢]، وإنما كان هذا تخصيصا بالعقل؛ لقيام الدليل الدال على خروج الذات والصفات العلية، والثاني: كتخصيص ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ﴾ [آل عمران: ٩٧] بغير الطفل والمجنون؛ لعدم فهمهما الخطاب.

وخالف بعض الناشئة - كما قال إمام الحرمين[١] - في التخصيص بالعقل، وهذا هو ظاهر كلام الشافعي في «**الرسالة**»[٢].

وحكاه جمع من أصحابنا خلافا محققا، ورده المصنف إلى الخلاف في التسمية[٣]، واختاره القرافي، قال[٤]: «لأن خروج هذه الأمور من هذا العموم لا ينازع فيه مسلم، غير أنه لا يسمى بالتخصيص إلا ما كان باللفظ، أما بقاء العموم على عمومه فلا يقوله أحد»، ويشهد له قول الأستاذ أبي منصور: «أجمعوا على صحة دلالة العقل على خروج شيء عن حكم العموم، واختلفوا في تسميته تخصيصا».

وذهب جماعة إلى أن الخلاف معنوي؛ لأن العام المخصوص بدليل العقل - على قول من يجوز تخصيصه به - [يجري فيه الخلاف السابق في أنه حقيقة فيه أو مجاز، وعلى قول من لا يجوز تخصيصه به[٥]] فلا، بل هو عندهم حقيقة بلا خلاف، كذا قاله الصفي الهندي[٦].

---

(١) «البرهان» (١/٤٠٩، ف: ٣١١).

(٢) انظر استنباط المصنف ذلك من كلام الشافعي في «الإبهاج» (٤/١٤٥١).

(٣) انظر «الإبهاج» (٤/١٤٥٢) و«رفع الحاجب» (٣/٣٠٢).

(٤) «شرح تنقيح الفصول» (١٥٩).

(٥) ما بين المعقوفتين من ١ و ٣، وسقط من ٤.

(٦) انظر «نهاية الوصول» (٤/١٦٠٨).

قلت: أو يكون عندهم من باب العام المراد به الخصوص، لا من باب العام المخصوص، فيجيء فيه الكلام السابق في كونه حقيقة أو مجازا.

وجعل أبو الخطاب من الحنابلة مأخذ الخلاف التحسين والتقبيح العقليين[1]، فإن صح ذلك كانت هذه فائدة ثانية.

وقوله: «**خلافا لشذوذ**» هو عائد إلى ما يليه، وهو العقل، فإن التخصيص بالحس لا نعلم فيه خلافا، نعم ينبغي أن يطرقه خلاف من المنكرين لإسناد العلم إلى الحواس لأنها عرضة الآفات والتخيلات.

واعلم أن الإمام في أول «**البرهان**» (**١/ ١٣٥، ف: ٥٢**) حكى خلافا في تقديم العقل على الحس فقال: «ومما خاضوا فيه تقديم ما يدرك بالحواس على ما يدرك بالعقل، وهو اختيار شيخنا أبي الحسن، وقدم القلانسي من أصحابنا المعقولات بالأدلة النظرية على المحسوسات من حيث إن العقل مرجع المعقولات ومحلها، ومرجع المحسوسات إلى الحواس، وهي عرضة للآفات». انتهى.

وينبغي جريان مثل هذا الخلاف هنا إذا تعارض اللفظ بين أن يكون مخصوصا بالعقل أو بالحس أيهما يخصص به، ولم يتعرضوا لذلك.

---

(١) انظر «التمهيد» لأبي الخطاب (٢/ ١٠١-١٠٢).

[التخصيص بالدليل السمعي]

(ص):

والأصح جواز تخصيص الكتاب به، والسنة بها وبالكتاب، والكتاب بالمتواتر.

(ش):

فيها أربع صور(١):

إحداها: يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب خلافا لبعض الظاهرية، لنا وقوعه، قال الله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وهذا عام في أولات الأحمال وغيرهن، فخص بقوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

الثانية: يجوز تخصيص السنة المتواترة بها، خلافا لداود وطائفة حيث قالوا: يتعارضان ولا يبنى أحدهما على الآخر، حكاه الشيخ أبو حامد.

---

(١) مرجع الصور إلى تخصيص المقطوع بالمقطوع، وأصل هذا التقسيم عند البيضاوي، وانظر «الإبهاج» (٤/١٤٦٥-١٤٧٠) و«البحر المحيط» (٣/٣٦١-٣٦٣)، إلا أن الظاهر أن المصنف لم يعتد بهذا التقسيم كما لاحظه الشارح أيضًا، والله أعلم.

قال القرافي[١]: «وتصوير هذه المسألة في السنن المتواترة في زمننا عسير؛ لفقد المتواتر، حتى قال بعض الفقهاء: ليس في السنة متواتر إلا حديث: «**إنما الأعمال بالنيات**»».

قلت: إنما تواتر من أحد الطرفين، ولو مثل بحديث: «**من كذب علي متعمدا**»[٢] لكان أقرب.

قال: «وإنما يتصور هذه المسألة في عصر الصحابة والتابعين، فإن الأحاديث كانت في زمنهم متواترة؛ لقرب العهد بالمروي عنه، وشدة العناية[٣] بالرواية».

وشمل إطلاق المصنف تخصيص الآحاد منها بمثلها ودليله الوقوع، فإن حديث: «**لا زكاة فيما دون خمسة أوسق**»[٤] مخصص بقوله: «**فيما سقت السماء العشر**»[٥].

الثالثة: يجوز تخصيص السنة متواترة كانت أو آحادا بالكتاب خلافا لبعض أصحابنا، واختاره القفال الشاشي في كتابه فقال: «متى

---

(١) «شرح تنقيح الفصول» (١٢٦).

(٢) أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة (خ: ١١٠، م: ٣) والمغيرة بن شعبة (خ: ١٢٩١، م: ٤)، وانفرد البخاري بإخراجه من حديث علي بن أبي طالب (١٠٦) والزبير بن العوام (١٠٧) وعبد الله بن عمرو (٣٤٦١)، وانفرد مسلم فأخرجه من حديث أبي سعيد الخدري (٣٠٠٤)، رضي الله عنهم.

(٣) كذا في ١ و ٤ و«شرح تنقيح الفصول» و«الغيث»، وفي ٣: «القيام».

(٤) أخرجه البخاري (١٤٨٤) ومسلم (٩٧٩) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وأخرجه مسلم (٩٨٠) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٥) أخرجه البخاري (١٤٨٣) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

وردت السنة عامة، وفي الكتاب ما يخرج بعض ذلك عن حكم السنة، وعلم أنه لا نسخ فيهما.. فالسنة مرتبة على الكتاب، وتكون الآية مبينة للسنة، على معنى: أن الكتاب لما ورد بما ورد به منه، وكانت السنة غير منسوخة.. تبين بذلك أن السنة إنما أطلق القول فيها مطابقا لما في الآية ومرتبا عليها». انتهى، وحاصله أنه يجعل السنة حينئذ عاما أريد به الخصوص، لا عاما مخصوصا، ويرجع الخلاف حينئذ إلى اللفظ.

الرابعة: يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة، قال الآمدي: لا أعلم فيه خلافا[1]، وصرح الهندي فيه بالإجماع[2]، ومنهم من حكى خلافا في السنة الفعلية.

(ص):

وكذا بخبر الواحد عند الجمهور، وثالثها: إن خص بقاطع، وعندي عكسه، وقال الكرخي: بمنفصل، وتوقف القاضي.

(ش):

فيه صورتان[3]:

إحداهما: يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد؛ إذ لا بد من إعمال الخاص، وإلا لزم إبطاله مطلقا، وحكاه ابن الحاجب عن

(١) انظر «الإحكام» للآمدي (٢/ ٣٩٤).

(٢) انظر «نهاية الوصول» للهندي (١٦١٧/٤).

(٣) يشير إلى تخصيص الكتاب بخبر الواحد وتخصيص عموم الكتاب والسنة بالقياس، ومرجع الصورتين إلى تخصيص المقطوع بالمظنون.

الأئمة الأربعة، لكن الحنفية ينكرونه[1].

والثاني: المنع مطلقا، ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين[2].

والثالث: قاله عيسى بن أبان، إنه لا يجوز في العام الذي لم يخصص، ويجوز فيما خصص؛ لأن دلالته تضعف، وشرط أن يكون الذي خص به دليلا قطعيا.

والرابع: عكسه، يعني: إن خص بقاطع لم يتطرق إليه التخصيص بالآحاد، وإلا فجائز أن يقدم على تخصيصه بالآحاد.

وهذا الاحتمال من تفقه المصنف، ولم يقل به أحد، ووجهه فيما لم يخص بقاطع أنه يخص بالآحاد لأن غالب العمومات مخصصة، حتى قيل: «ما من عام يقبل التخصيص إلا وقد خص»، وقيل: «لا يعمل بالعام حتى يبحث عن الخاص»، فما لم يظهر تخصيص العام يكتفى بالعموم لاعتضادها بالغالب، والظاهر أن العام مخصوص فيقدم على تخصيصه [بها، وهذا بخلاف ما إذا كان العام قد خص بقاطع، فإنه لم يبق غالب ولا ظاهر، فكيف يقدم على تخصيصه[3]] ثانيا بالظن؟!، وبهذا فارق العام النسخ، فإن

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣/ ٣١٣-٣١٤).

(٢) انظر «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١/ ٢٦٠).

(٣) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

الخاص غالب على العام، وليس النسخ غالبا على الأحكام، بل الغالب غير منسوخ[(١)].

والخامس: إن خص قبله بدليل منفصل جاز، وإن لم يخص أو كان بمتصل لم يجز، قاله الكرخي، وشبهته أن تخصيصه بمنفصل يصيره مجازا كما هو رأيه، وإذا كان مجازا ضعف فيتسلط[(٢)] عليه التخصيص.

والسادس: الوقف، قيل: بمعنى لا أدري، وقيل: بمعنى أنه يقع التعارض في ذلك القدر الذي دل العموم على إثباته والخصوص على نفيه، فيتوقف عن العمل، وهذا هو ظاهر كلام القاضي في «**التقريب**» (**٣/ ١٨٥-١٨٦**).

تنبيه: هذا الخلاف موضعه في خبر الواحد الذي لم يجمعوا على العمل به، فإن أجمعوا عليه، كقوله: «**لا ميراث لقاتل**»، و«**لا وصية لوارث**»، ونهيه عن الجمع بين المرأة [وعمّتها][(٣)].. فيجوز تخصيص

---

(١) هذا القول - كما قال البرماوي في «الفوائد السنية» (**٤/ ١٦١٦**) - لم يورده المصنف إلا بحثًا واحتمالا، قال: «وإلا فكان يختار في سائر المخصصات على آراء ضعيفة أنها يجوز التخصيص بها إذا لم يتقدم تخصيص بما يسوغ التخصيص به؛ إلحاقًا لذلك العام بالأغلب في العمومات»، قال: «وأقام شارحه ذلك قولا، وأنه انفرد به».

(٢) كذا في **١** و **٤**، وفي **٣**: «فيسلط».

(٣) أما الحديث الأول.. فقد أخرجه أبو داود (**٤٥٦٤**) من طريق سليمان بن موسى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بلفظ: «**لا يرث القاتل شيئا**»، وحسنه الألباني، وسليمان عنده مناكير، وأخرجه ابن ماجه (**٢٦٤٦**) من طريق يحيى بن

العموم به بلا خلاف؛ لأن هذه الأخبار بمنزلة المتواتر، لانعقاد الإجماع على حكمها وإن لم ينعقد على روايتها[1]، نبه عليه ابن السمعاني[2].

سعيد عن عمرو بن شعيب أن أبا قتادة - رجل من بني مدلج - قتل ابنه، فأخذ منه عمر مائة من الإبل، ثلاثين حقة وثلاثين جذعة وأربعين خلفة، فقال: أين أخو المقتول؟، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**ليس لقاتل ميراث**»، وأخرجه الترمذي (٢١٠٩) من طريق إسحاق بن عبد الله عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**القاتل لا يرث**»، وقال الترمذي: «هذا حديث لا يصح، لا يعرف إلا من هذا الوجه، وإسحاق بن عبد الله بن أبي فروة قد تركه بعض أهل العلم منهم أحمد بن حنبل»، وأما تلقي العلماء له بالقبول فقد قال الشافعي في «الرسالة» (١٧٢، ف: ٤٧٨): «لا اختلاف فيه بين أحد من أهل العلم حفظت عنه ببلدنا ولا غيره».

وأما الحديث الثاني.. فقد سبق تخريجه والكلام عليه، وسبق جعل الشافعي له في «الرسالة» (١٣٩-١٤٢، ف: ٣٩٨-٤٠٣) من نقل عامة أهل المغازي عن عامتهم، قال: «وهو أقوى في بعض الأمر من نقل واحد عن واحد»، قال: «وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مجمعين».

وأما الحديث الثالث.. فأخرجه البخاري (٥١٠٩) ومسلم (١٤٠٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها**».

تنبيه: الذي في نسخ «التشنيف» ١ و ٣ و ٤: «ونهيه عن الجمع بين المرأة وأختها»، وهو خطأ بين، والتصحيح من «الفوائد السنية» للبرماوي (١٦١٣/٤) و«القواطع» (٢٩٣/١).

(١) قال العراقي: «وقد يقال: الدال على التخصيص حينئذ إنما هو الإجماع».
تنبيه ثان عن العراقي قال: «هذا الخلاف جار في تخصيص السنة المتواترة بالآحاد كما صرح به القاضي أبو بكر، وإن لم يتعرض له المتأخرون كالإمام وابن الحاجب».

(٢) انظر «القواطع» للسمعاني (٢٩٣/١-٢٩٤).

(ص):

وبالقياس خلافا للإمام مطلقا، وللجبائي إن كان خفيا، ولقوم إن لم يكن أصله مخصصا من العموم، وللكرخي إن لم يخص بمنفصل، وتوقف إمام الحرمين.

(ش):

الثانية: في جواز تخصيص العموم من الكتاب والسنة بالقياس - أي: بقياس نص خاص كما قاله الغزالي[1] - فيه مذاهب:

أحدها: الجواز مطلقا، وبه قالت الأئمة الأربعة وغيرهم.

والثاني: المنع مطلقا، واختاره الإمام في «**المعالم**» (١٧٢-١٧٣)، لكنه في «**المحصول**» (٣/٩٦) اختار الجواز واستدل لترجيحه، فيكون له في المسألة رأيان، فلا يصح الجزم عنه بأحدهما إلا إذا علم المتأخر.

والثالث: يجوز تخصيصها بالقياس الجلي دون الخفي، وهو رأي ابن سريج، قال القفال الشاشي: ولا معنى له إذا حقق؛ [لأن العمل بهما يلزم، فمتى جوز التخصيص بأحدهما جوز بالآخر[2]]،

---

(١) انظر «المستصفى» (٣/٣٤٠).

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وفي ٣: «لأن العمل بها يلزمه، فمن جوز التخصيص بأحدهما جوز التخصيص بالآخر».

ونقله المصنف عن الجبائي، والمعروف عن الجبائي المنع وتقدم العام على القياس مطلقا[١].

والرابع: إن كان ذلك الأصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم بنص جاز، وإلا فلا.

والخامس: إن تطرق إليهما التخصيص بمنفصل جاز، وإلا فلا، قاله الكرخي.

والسادس: الوقف في القدر الذي تعارضا فيه والرجوع إلى دليل آخر سواهما، وهو قول القاضي وإمام الحرمين في كتبه الأصولية[٢]، لكنه في مسألة بيع اللحم بالحيوان من «**النهاية**» (١٠٨/٥) قال: «يخص الظاهر بالقياس الجلي إذا كان التأويل لا ينبو عن النص، بشرط أن يكون القياس صدر من غير الأصل الذي ورد فيه الظاهر، فإن لم يتجه قياس من غير مورد الظاهر لم تجز إزالة الظاهر بمعني مستنبط منه يتضمن تخصيصه وقصره على بعض المسميات».

وفي المسألة مذهب **سابع**: وهو أنه يرجح أحدهما بغلبة الظن بحسب القوة والضعف، فتارة يكون العموم أرجح لظهور قصد

---

(١) وكذلك نقله عنه أبو الحسين البصري في «المعتمد» (٨١١/٢)، وكذلك نقله البيضاوي وابن الحاجب وتبعهما المصنف في «الإبهاج» (١٤٨٣/٤) و«رفع الحاجب» (٣٥٦/٣)، قال أبو الحسين البصري: «وهو قول أبي هاشم أولا»، يعني: ثم رجع إلى قول الجمهور.

(٢) انظر «التقريب» للقاضي (١٩٥/٣) و«التلخيص» (١١٩/٢) و«البرهان» (٤٢٨/١، ف: ٣٢٩-٣٣٠) لإمام الحرمين.

العموم فيه، ويكون القياس المعارض قياس شبه[١] مثلا، فمثل هذا [لا شك في تقديم العموم عليه[٢]]، وتارة يكون بالعكس، فإن تعادلا فالوقف، وهذا هو اختيار الغزالي وغيره من المحققين[٣]، وقال ابن دقيق العيد[٤]: «إنه مذهب جيد».

تنبيه: هذا الخلاف فيما إذا كان العام من الكتاب والسنة متواترا، فإن كان خبر واحد جرى الخلاف بالترتيب[٥] وأولى بالجواز، ومن ذلك تخرج طريقة قاطعة هنا بالجواز، وكلام القرافي يشير إلى تصوير القياس بها إذا كان أصله ثابتا بمتواتر[٦]، فإن كان ثابتا بأخبار الآحاد كان المنع من التخصيص به أقوى، لضعف أصله[٧].

---

(١) كذا في ٤، وفي ١ و ٣: «سنة»، ولعله تحريف.

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ١، وفي ٤: «لا شك في تقديم المعمول عليه»، وفي ٣: «لا يشكل تقديم المعمول عليه».

(٣) انظر «المستصفى» للغزالي (٣/٣٤٨).

(٤) يعني في «شرح العنوان» كما صرح به الشارح في «البحر المحيط» (٣/٣٧٣).

(٥) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «في الترتيب».

(٦) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «بالتواتر».

(٧) انظر «نفائس الأصول» (٥/٢١٠٨)، ولإن كان ذلك مفهومًا من عرض كلام القرافي فقد صرح به الأبياري قبله في «التحقيق والبيان» (٢/٢١٤-٢١٥)، وزاد عليه تخصيص الخلاف بالقياس المظنون أيضًا، أما المقطوع فيجوز تخصيص العموم به قطعا.

(ص):

وبالفحوى.

(ش):

أي: بمفهوم الموافقة، ومقتضى كلام المصنف وغيره الاتفاق فيه، وبه صرح في «**شرح المختصر**» (**٣/ ٣٣٦**)، وهو ظاهر إذا قلنا دلالته لفظية، فإن جعلناها قياسية فيتجه أن يكون على الخلاف في المسألة قبلها، وأولى هنا بالتخصيص لما قيل فيه أنه من قبيل اللفظ، والظاهر أنه يجوز قطعا وإن قلنا دلالته معنوية، لأنه أقوى دلالة من المنطوق على ثبوت الحكم، إذ الحكم فيه أولى بالثبوت، ونفيه مع ثبوت حكم المنطوق يعود نقضا على الغرض في الأكثر، بخلاف نفي الحكم عن بعض المنطوق وإثباته في البعض.

تنبيه: يستفاد من عطف المصنف هذه المسألة على ما سبق أن الفحوى ليست من باب القياس، لكنه في باب المفهوم نقل عن الشافعي أنها قياسية، وقيل: لفظية، وقياس كونها قياسا مجيء الخلاف في التخصيص بالقياس.

(ص):

وكذا دليل الخطاب في الأرجح

(ش):

أي: مفهوم المخالفة.

ووجه التخصيص به أن دلالته خاصة، فلو قدم العموم عليه بطلت دلالته جملة، وإذا خص به العموم عمل بالعموم فيما عدا المفهوم، والعمل بالدليلين أولى من إلغاء أحدهما، مثاله قوله ﷺ: «**الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه**» رواه ابن ماجه[١]، [خُصّ[٢]] بمفهوم قوله ﷺ: «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا**»، وكما في المتعة فإن مفهوم قوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٦] يقتضي أن لا متعة للممسوسة، وقوله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَـٰتِ مَتَـٰعٌۢ﴾ [البقرة: ٢٤١] يقتضي إيجاب المتعة للممسوسة، وللشافعي في إيجاب المتعة لها قولان، وهو يؤيد كلام ابن السمعاني في «القواطع» (١/ ٢٩٢-٢٩٣)، فإنه يقتضي أن

(١) كذا في ١ و ٣ «رواه ابن ماجه»، وفي ٤: «رواه ابن حبان»، والحديث في «سنن ابن ماجه» (٥٢١) من طريق رشدين قال: أنبأنا معاوية بن صالح عن راشد بن سعد عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه، ورشدين ضعيف.

(٢) كلمة «خص» من ٤، ولا وجود لها في ١ و ٣.

الخلاف قولان للشافعي، قال: «وأظهرهما الجواز»، واختار غيره المنع؛ لأنه أضعف دلالة من المنطوق لا محالة، فكان التخصيص به تقديما للأضعف على الأقوى، وهو غير جائز.

والخلاف إذا قلنا أنه حجة، فإن قلنا: ليس بحجة امتنع قطعا.

(ص):

وبفعله عليه السلام.

(ش):

إذا روي عن النبي ﷺ لفظ عام في تحريم، ثم فعل بعضه.. كان ذلك تخصيصا للفظ العام إلا إن تبين اختصاصه بما فعله خلافا للكرخي.

قال ابن السمعاني[1]: «ولذلك لم يخصص النهي عن استقبال القبلة واستدبارها في التخلي باستدباره ﷺ بالمدينة الكعبة، وقد خصت الصحابة قوله ﷺ في الجمع بين الجلد والرجم بفعله في رجم ماعز والغامدية من غير جلد، هكذا ذكر الأصحاب، وعندي أن هذا بالنسخ أشبه».

وقال بعضهم[2]: «صورة المسألة أن يكون النبي ﷺ داخلا

---

(١) «القواطع» (١/ ٢٩٨).

(٢) قاله الهندي في «نهاية الوصول» (٤/ ١٦٧١-١٦٧٣) وعنه نقله الشارح في «البحر المحيط» (٣/ ٣٨٩).

تحت ذلك العموم، كقوله ﷺ: «**لا صلاة بعد العصر**»، ثم صح عنه الصلاة بعده، فتبين بهذا الفعل أنه مخصص من ذلك العموم، فأما إذا لم يتناول خطابه إلا أمته فقط، مثل: «**لا تواصلوا**» ثم وجدناه يواصل.. فلا يكون ذلك تخصيصا له، بل خصوصا به، إذ لم يتناوله ذلك العموم، إلا أن يقوم دليل بمساواته لأمته في ذلك الحكم».

(ص):

وتقريره في الأصح.

(ش):

تقريره ﷺ واحدا من أمته على خلاف مقتضى العموم تخصيص لذلك العموم في حق ذلك الواحد، وأما في حق غيره.. فإن تبين في ذلك الواحد معنى حمل عليه كل من شاركه في تلك العلة، وإن لم يتبين فالمختار عند ابن الحاجب أنه لا يتعدى إلى غيره، وخالفه المصنف في «**شرحه**» (**٣/ ٣٤٢**) واختار التعميم وإن لم يظهر المعنى ما لم يظهر ما يقتضي التخصيص، ثم إن استوعبت الأفراد كلها فهو نسخ، وإلا فتخصيص.

تنبيه: لم يذكر المصنف التخصيص بالإجماع مع أنه مذكور في «**المختصر**» و«**المنهاج**»[1]؛ لأن التخصيص في الحقيقة بدليل الإجماع، لا بنفس الإجماع.

---

(١) انظر «الإبهاج» (٤/ ١٤٦٩-١٤٧٠) و«رفع الحاجب» (٣/ ٣٣٣-٣٣٥).

وكان في أصل المصنف هنا: «**والأصح: أن مخالفة الأمة تتضمن ناسخا**»، ثم ضرب عليه وألحقه بباب النسخ، وسنذكره هناك إن شاء الله تعالى، وكان قياسه هنا أن يقول: «إن عمل الأمة في بعض أفراد العام بما يخالفه يتضمن تخصيصا».

[ما ظن أنه مخصِّص وليس كذلك]

(ص):

و[الأصح[١]] أن عطف العام على الخاص، ورجوع الضمير إلى البعض، ومذهب الراوي ولو صحابيا، وذكر بعض أفراد العام.. لا يخصص.

(ش):

فيه صور:

إحداها: [عطف العام على الخاص أو العكس]

عطف العام على الخاص لا يوجب تخصيص العام، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّـٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَـٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّـٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾ فكان هذا للمطلقات، ثم قال: ﴿وَأُو۟لَـٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] وهو عام في المطلقات والمتوفى عنهن، فلا يكون هذا العطف مخصِّصا[٢] للعام كما لا يكون عطف الخاص على العام يوجب تخصيص العام.

---

(١) كلمة «الأصح» من ٤، ولا وجود لها في ١ و ٣.

(٢) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «تخصيصا».

واعلم أن هذه المسألة قل من ذكرها، وقد وجدتها في كتاب أبي بكر القفال الشاشي في الأصول، ومثلها بآية الطلاق الكريمة.

أما عطف الخاص على العام.. فلا يوجب تخصيص العام عندنا خلافا للحنفية، وقد سبقت في قوله ﷺ: «**لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده**»، ويمكن أن يجري هذا الخلاف في مسألة الكتاب، لأن المأخذ اشتراك المتعاطفين في الأحكام.

[الصورة] الثانية: [عود الضمير على بعض ما تناوله العموم]

إذا ذكر عاما ثم عقبه بضمير يختص ببعض ما تناوله.. لم يوجب ذلك تخصيص العام خلافا لإمام الحرمين[1]، كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾، ثم قال تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فإن ذلك يختص بالرجعيات، فلا يوجب تخصيص التربص بهن، بل يعم البائن والرجعية.

[الصورة] الثالثة: [مذهب الرواي]

مذهب الراوي - سواء الصحابي وغيره - لا يخصص العموم الذي رواه خلافا للحنفية والحنابلة[2]، وقال بعضهم: يخص مطلقا

---

(١) حيث ذهب إلى التوقف كما نقله عنه ابن برهان في «الوصول إلى الأصول» (١/ ٢٧٧)، واختاره أبو الحسين البصري في «المعتمد» (١/ ٣٠٦) والرازي في «المحصول» (٣/ ١٤٠)، قال العراقي: «وحكى القرافي عن الشافعي تخصيصه به، وهو منقول عن أكثر الحنفية»، والأول مذهب الأكثرين.

(٢) شكك العراقي في حكاية هذا المذهب عن الحنابلة.

وإن كان غير صحابي؛ لأن المجتهد المتبحر في الأدلة يجوز أن يطلع على حديث يدل على قرائن تدله على تخصيص ذلك العام كما في الصحابي، وبعضهم: إن كان الراوي صحابيا.

ولنا: أن العموم حجة ومذهب الصحابي ليس بحجة، فلا يجوز تخصيصه به، وإذا ثبت هذا في الصحابي فغيره أولى؛ للاتفاق على أن قوله ليس بحجة، والتخصيص بغير دليل لا يجوز.

واعلم أن ما صور به المصنف المسألة هو الصحيح، وبه صرح إمام الحرمين(١)، لكن شرط كون الراوي من الأئمة، ولم يذكر المصنف هذا القيد استغناء بقوله: «**مذهب**».

وجعل الآمدي وابن الحاجب موضوعها في الصحابي يعمل بخلاف العام سواء كان هو الراوي للعام أم لا، لا في راوي الخبر مطلقا(٢)، وقصره القرافي على مخالفة الصحابي إذا كان راويا للعام(٣).

والأول أولى، فإن القائلين بأن مذهب الصحابي حجة يخصون العموم به - على خلاف فيه - وإن لم يكن راويا، ولهذا جعلها سليم الرازي في «**التقريب**» مسألتين، **إحداهما**: التخصيص

(١) انظر «البرهان» (١/٤٤٣، ف: ٣٤٦).

(٢) انظر «الإحكام» (٢/٤٠٦) و«رفع الحاجب» (٣/٣٤٢).

(٣) انظر «شرح تنقيح الفصول» (١٧١).

بقول الصحابي، وخص الخلاف فيه بما إذا [لم ينتشر(١)]، فإن انتشر وانقرض العصر جاز التخصيص به وفاقًا؛ لأنه إما إجماع أو حجة، **الثانية**: أن يروي الصحابي خبرا عاما ثم يصرفه إلى الخصوص، فلا يحمله عليه على القول الجديد خلافا لأبي حنيفة.

ومثل الماوردي المسألة بحديث الولوغ، فإن أبا هريرة روى السبع وأفتى بالثلاث، وبحديث: «**من بدل دينه فاقتلوه**»، فإن ابن عباس رواه وأفتى بأن المرتدة لا تقتل(٢)، وهذا الثاني أحسن(٣)؛ لأن الأول ليس من باب العموم(٤).

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «لم يعلم انتشاره».

(٢) انظر «الحاوي الكبير» للماوردي (١/٣٠٧-٣٠٨ و ٥/٣٤).

(٣) وبهذا الثاني مثّل ابن برهان في «الوصول إلى الأصول» (١/٢٩٣) والصفي الهندي في «نهاية الوصول» (٥/١٧٣٢)، لكن المصنف في «الإبهاج» (٤/١٥٢٩) تعقبهما بأن «مَن» الشرطية على رأي لا تدخل فيها النساء، فلعل ابن عباس يختار ذلك الرأي، وبالأول مثل الرازي في «المحصول» (٣/١٢٧).

(٤) فإن العدد نص لا عموم فيه، والتخصيص فرع العموم.
تنبيه: يرى المصنف في «الإبهاج» (٤/١٥٢٩-١٦٣١) أن فساد التمثيل بحديث أبي هريرة وعمله إنما جاء من جهة تقريره على هذا الوجه، قال: «وكان الإمام النظار علاء الدين الباجي يقرره على الوجه الصحيح، وهو أن الكلب من حيث إنه مفرد معروف للعموم، يشمل كلب الزرع وغيره، وأبو هريرة يرى أن كلب الزرع لا يغسل منه إلا ثلاثا، وغيره يغسل منه سبعًا، فقد أخرج بعض أفراد الكلب، هذا هو معنى التخصيص في الحديث».
قال المصنف: «وهذه فائدة حسنة، لكن ما أدري من أين له أن أبا هريرة كان يغسل من كلب الزرع ثلاثا، فإن المعروف اختلاف الرواية عن أبي هريرة في أنه

فإن قيل: قد خص الشافعي تحريم الاحتكار بالأقوات، لأن حديث: «**من احتكر فهو خاطئ**» رواه سعيد بن المسيب، وكان يحتكر الزيت، فقيل له فقال: «إن معمرا راوي الحديث كان يحتكر»، رواه مسلم (١٦٠٥).. قلنا: من ههنا خرج بعضهم قولا للشافعي أن مذهب الراوي يخصص العموم، ولكن المعروف عنه المنع، وكأنه استنبط من النص معنى يخصصه، ورأى العلة الإضرار، فخصه بالأقوات، وعضد ذلك بمذهب الصحابي.

هل كان يرى أن الغسل من ولوغ الكلب سبع أو ثلاث، فروى الدارقطني بسنده إلى عبد الملك عن عطاء عن أبي هريرة قال: «إذا ولغ الكلب في الإناء فأهرقه ثم اغسله ثلاث مرات»، ثم قال الدارقطني: «يرويه غير عبد الملك عن عطاء عنه»، قال: «والصحيح عنه: سبع مرات»، وانظر «سنن الدارقطني» (١/ ١٠٩).
قال المصنف: «فإن صح أن أبا هريرة كان يفصل بين كلب الزرع وغيره يكون ذلك جمعًا بين اختلاف الروايات، فمن روى عنه السبع يكون كلامه في غير كلب الزرع، ومن روى الثلاث يكون مراده كلب الزرع».
تنبيه ثان: علق محقق «الإبهاج» على ما نقله المصنف من قول الدارقطني: «والصحيح عنه: سبع مرات» بقوله: «هذه العبارة لم يقلها الدارقطني بعينها، ولكن هي مفهوم كلامه السابق؛ إذ أورده مورد الاعتراض على الرواية»، وهذه من المحقق كبيرة لا تغتفر، واستنباط هذا المعنى عن مقولة الدارقطني الأول وإن كان صحيحًا فنسبته إليه تصريحًا كما فعله المصنف سيكون خطأً بيِّنًا إذا وافقنا المحقق على قوله، وكم للدارقطني من نصوص ينقلها العلماء من سننه الجليل القدر ولا وجود لها في مطبوعة السنن، وهذا المنهج في إنكار جميعها يؤدي إلى عظيمة من القول، وإنما الحق أن المطبوع إنما هو مختصر «سنن الدارقطني» ليس إلا، وأن نقول العلماء عنه صحيحة لا مجال للشك فيها، والله يغفر لنا وللمحقق.

[الصورة] الرابعة: [ذكر بعض أفراد العام بعده]

إذا حكم على العام بحكم ثم أفرد منه فردا وحكم عليه بذلك الحكم بعينه.. فلا يكون ذلك تخصيصا للعام، أي: حكما على باقي أفراده بنقيض ذلك، مثاله قوله: «**أيما إهاب دبغ فقد طهر**» مع قوله ﷺ في شاة ميمونة: «**هلا أخذتم إهابها فدبغتموه**»[(١)].

وقال أبو ثور: التعبير بذلك الفرد يدل بمفهومه على التخصيص[(٢)]، وهذا ضعيف؛ لأنه مفهوم لقب، و«الشاة» لقب[(٣)].

---

(١) أما الحديث الأول.. فأخرجه بلفظه الشافعي في «مسنده» بترتيب سنجر (١٨) والنسائي (٧/١٧٣) والترمذي (١٧٢٨) وابن ماجه (٣٦٠٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»، وأخرجه بنحوه مسلم في «صحيحه» (٣٦٦).

وأما الحديث الثاني.. فأخرجه مسلم من حديث ابن عباس (٣٦٣ و ٣٦٥) وميمونة (٣٦٤) رضي الله عنهم.

(٢) قال العراقي: «واختلف في تحرير مذهب أبي ثور، فذكر ابن برهان [«الوصول إلى الأصول» (١/٣٢٩)] وإمام الحرمين [«نهاية المطلب» (١/٢٣)] أن مفهوم حديث مولاة ميمونة إخراج ما لا يؤكل لحمه، ونقل عنه في «المحصول» (٣/ ١٢٩) أن مفهومه إخراج جلود غير الشاة».

(٣) قال العراقي: «ومن هنا نقل عن أبي ثور القول بمفهوم اللقب، ومقتضى هذا تسليم التخصيص حيث كان المفهوم معمولا به، كأن يقول: «اقتلوا المشركين» ثم يقول: «اقتلوا المشركين المجوس» فإن مفهوم الصفة حجة،

وقد ينازع في هذا؛ فإن[1] الشاة لم تقع في لفظ الشارع، وليس هذا من أبي ثور قولا بمفهوم اللقب كما توهمه بعضهم، لأنه لا يعرف عنه القول به، ولكنه يجعل ورود الخاص بعد تقدم العام قرينة في أن المراد بذلك العام هذا الخاص، ويجعل العام كالمطلق والخاص كالمقيد، وحينئذ فهو عنده من باب العام الذي أريد به الخصوص، لا من باب العام المخصوص، فتفطن لذلك.

ثم لا يخفى أن صورة المسألة إذا كان الخاص موافقا لحكم العام، فإن كان له [مفهوم مخالفة.. فهي[2]] مسألة تخصيص العموم بالمفهوم، وقد سبقت[3].

وبهذا صرح أبو الخطاب الحنبلي [«التمهيد» (٢/١٧٥-١٧٦)]، ويلزم من هذا تخصيص قولنا: ذكر بعض أفراد العموم لا يخصص».

(١) كلمة «فإن» كذا في ٤، وفي ١: «بأن»، وفي ٣: «لأن».

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «مفهوم يخالفه كالصفة.. فهي».

(٣) قال العراقي: «وفهم من قول المصنف: «**ولو بأخص من حكم العموم**» أنه لا فرق بين أن يذكر لذلك الفرد جميع حكم العام أو بعض حكمه، كما لو لم يذكر في حديث مولاة ميمونة إلا بعض أحكام الطهارة كالصلاة فيه أو بيعه، ولم يتعرض الشارح لذكر ذلك، والله أعلم».
قلت: هذه الفقرة من المتن ليست في نسخة الشارح ولا المحقق المحلي، ومن العجيب أنها لا توجد في مطبوعة الغيث أيضًا، فلا أدري إن كان سقوطه من تصرف النساخ أو الناشرين، وليس عندي مخطوطة أراجعها في هذا الموضع، ففي المخطوط الذي كنت أراجعه من الغيث سقط كبير، والله أعلم.

[الصورة الخامسة: التخصيص بالعادة]

(ص):

وأن العادة بترك بعض المأمور تُخصِّص[١] إن أقرها النبي ﷺ أو الإجماع، [وأن العام لا يقصر[٢]] على المعتاد ولا على ما وراءه، بل تطرح له العادة السابقة.

(ش):

التخصيص بالعادة مما اختلف فيه نقل الإمام الرازي والآمدي وأتباعهما[٣]، فذكر الإمام أن العادة تخصص، وعكس الآمدي وابن الحاجب، فمن الناس من أجراه على ظاهره، ومنهم من حاول الجمع بينهما ظنا تواردهما على محل واحد، والصواب أن للمسألة صورتين:

إحداهما: وهي التي تكلم فيها صاحب «**المحصول**» وأتباعه، أن يوجب النبي ﷺ أو يحرم أشياء بلفظ عام، ثم يرى من بعد العادة جارية بترك بعضها أو بفعله، فالمختار كما قال في

(١) كذا في ٤ ومطبوعة «الغيث»، وفي ١ و ٣: «تخصيص».

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٤، وكذا في ١ إلا أن فيه «لا يقصر»، وفي ٣: «وقال الإمام: لا يقتصر».

(٣) انظر «المحصول» (٣/ ١٣١) و«الإحكام» (٢/ ٤٠٧) و«الإبهاج» (٤/ ١٤٩٦) و«رفع الحاجب» (٣/ ٣٤٥).

«المحصول» (٣/ ١٣١-١٣٢): «أنه إن علم جريان العادة في زمن النبي ﷺ مع عدم منعه منها.. فتُخص[١]، والمخصص في الحقيقة تقريره، وإن علم عدم جريانها.. لم تخص إلا أن يجمع عليه، فتخص ويكون المخصص هو الإجماع لا العادة، وإن جهل.. فاحتمالان».

الثانية: وهي التي تكلم فيها الآمدي وابن الحاجب، أن تكون العادة جارية قبل ورود العام بفعل معين كأكل طعام معين مثلا، ثم إنه عليه الصلاة والسلام ينهاهم عنه بلفظ يتناوله، كما لو قال: «حرمت الربا في الطعام»، فهل يكون النهي مقتصرا على ذلك الطعام فقط أو يجري على عمومه ولا تأثير للعادة فيه؟، والحق الثاني[٢]، وعندهم: إن الذي جرت به العادة مراد قطعا، وإنما الخلاف في أن غيره هل هو مراد معه؟.

وقال ابن دقيق العيد[٣]: «الصواب التفصيل بين العادة الراجعة إلى الفعل وإلى القول، فما رجع إلى الفعل يمكن أن يرجح فيه العموم على العادة، مثل أن يحرم بيع الطعام بالطعام، وتكون العادة بيع البر، فلا يخص عموم اللفظ بهذه العادة الفعلية، وأما ما يرجع إلى القول.. فمثل أن يكون أهل العرف اعتادوا تخصيص

(١) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «فتخصيص»، وقد أشار في ٢ إلى الوجهين.

(٢) وهو مذهب الجمهور، والأول مذهب أبي حنيفة كما حكاه عنه الآمدي.

(٣) في «شرح العنوان» كما صرح به الشارح في «البحر المحيط» (٣/ ٣٩٥).

اللفظ ببعض موارده [اعتبارًا لسبق[1]] الذهن بسببه إلى ذلك الخاص، فإذا أطلق اللفظ العام فيقوى تنزيله على الخاص المعتاد، لأن الظاهر أنه إنما يدل باللفظ على ما شاع استعماله فيه، لأنه المتبادر إلى الذهن».

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٤، وفي ١ و ٣: «اعتيادا يسبق»، ويحتمل في ٢ للوجهين، وانظر «البحر المحيط» (٣/٣٩٦).

[عموم نحو: "قضى بالشفعة للجار"(١)]

(ص):

وأن نحو «قضى بالشفعة للجار» لا يعم وفاقا للأكثر.

(ش):

لأن ما ذكره ليس لفظ الرسول بل حكاية لفعله، ويحتمل أن يكون قضاؤه لجار كان بصفة يختص بها، وقد يتأيد بقول الشافعي: «وقائع الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال».

وخالف ابن الحاجب فاختار أنه يعم الجار مطلقا، وإنما ذكره الآمدي بحثا، فأقامه ابن الحاجب مذهبا وارتضاه(٢).

---

(١) قال المصنف في «رفع الحاجب» (٣/ ١٧٢): «وهو لفظ لا يعرف»، وكذا قال الحافظ ابن كثير في «تحفة الطالب» (٢٣٨): «لم أر هذا اللفظ في شيء من الكتب الستة»، قال المصنف: «ويقرب منه ما رواه النسائي عن الحسن قال: قضى النبي ﷺ بالجوار، وهو مرسل»، ولم أجده بهذا اللفظ، وأخرج النسائي (٧/ ٣٢١) من طريق أبي الزبير عن جابر قال: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة والجوار»، وأخرج أبو داود (٣٥١٧) والترمذي (١٣٦٨) والنسائي في «الكبرى» (١٠/ ٣٦٥، رقم الحديث: ١١٧١٧) عن الحسن عن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**جار الدار أحق بالدار**»، قال الترمذي: «حديث حسن صحيح»، وأخرج البخاري (٢٢٥٨) من حديث أبي رافع مرفوعًا: «**الجار أحق بسقبه**»، (بسقبه) ويروى (بصقبه): ما قرب من داره، وهذه الروايات تخرج الحديث من محل المسألة، وصدق إلكيا الهراسي إذ قال: «إذا جالت فرسان الأحاديث في ميادين الكفاح طارت رءوس المقاييس في مهاب الرياح».

(٢) انظر «الإحكام» للآمدي (٢/ ٣١٣) و«رفع الحاجب» (٣/ ١٧٢).

وقال الشيخ في «**شرح العنوان**»: «اختار بعض الفضلاء[١] عموم نحو «قضى بالشفعة للجار» بناء على عدالة الصحابي ومعرفته باللغة ومواقع اللفظ، مع وجوب أن تكون الرواية على وفق السماع من غير زيادة ولا نقصان، ومنهم من قال: لا يعم، لأن الحجة في المحكي، ولا عموم للمحكي، والحق التفصيل: فإن كان المحي فعلا لو شوهد لم يجز حمله على العموم فلذلك وجه، وإن كان فعلا لو حكي لكان دالا على العموم فعبارة الصحابي عنه يجب أن تكون مطابقة للقول[٢] لما تقدم من معرفته وعدالته».

تنبيهان

الأول: قد يتخيل أن هذه المسألة مكررة مع قوله في «باب العموم»: «**أن الفعل المثبت ليس بعام**»، وليس كذلك، ولهذا أطلق ابن الحاجب أن الفعل المثبت ليس بعام في أقسامه، ثم ذكر «قضى بالشفعة للجار» واختار أنه يعم، والفرق أن الفعل لا صيغة له حتى يتمسك بعمومه، بخلاف القضاء والأمر والنهي، فإنه لا يصدر إلا عن صيغة، وقد يفهم الراوي منها العموم فيرويه على ذلك.

---

(١) قال الشارح في «البحر المحيط» (٣/١٦٨): «كأنه يريد ابن الحاجب».

(٢) كذا في ٢ و ٣، وفي ١ و ٤ ومطبوعة «البحر المحيط» (٣/١٦٩): «للمقول».

الثاني: أن هذا لا يختص بـ«قضى»، بل يجري في نحو نهى عن بيع الغرر ونكاح الشغار، وأمر بقتل الكلاب[1] كما قاله الغزالي[2]، وخالفه غيره وقطع هنا بالتعميم؛ لأن «أمر» و«نهى» عبارة عن أنه وقع منه خطاب التكليف، ولما لم يذكر مأمورا ولا منهيا علم أن المخاطب به الكل.

(١) أما حديث النهي عن بيع الغرر.. فأخرجه مسلم (١٥١٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وأما حديث النهي عن نكاح الشغار.. فأخرجه البخاري (٥١١٢) ومسلم (١٤١٥) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، وأما حديث الأمر بقتل الكلاب.. فأخرجه البخاري (٣٣٢٣) ومسلم (١٥٧٠) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وأخرجه مسلم كذلك من حديث جابر بن عبد الله (١٥٧٢) وابن مغفل (١٥٧٣) رضي الله عنهم.

(٢) «المستصفى» (٣/٢٨٣).

(ص):

مسألة: [العام الوارد في جواب سؤال أو على سبب خاص]

جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال في عمومه، والمستقل الأخص جائز إذا أمكنت معرفة المكسوت، والمساوي واضح.

(ش):

لا إشكال في دعوى العموم فيما يذكره الشارع من الصيغ السابقة ابتداء، أما ما ذكره جوابا لسؤال سائل.. فلا يخلو إما أن يستقل بنفسه بدون السؤال أو لا.

فإن لم يستقل بحيث لا يصح الابتداء به.. فهو على حسب السؤال، إن كان عاما فهو عام، وإن كان خاصا فخاص، حتى كأن السؤال معاد فيه، مثل أن يسأل: هل يتوضأ بماء البحر؟، فيقول: نعم، ولا خلاف فيه.

وإن استقل بنفسه، بحيث لو ورد مبتدأ لكان يفيد العموم.. فهو على ثلاثة أقسام؛ [لأنه[1]] إما أن يكون أخص من السؤال، أو مساويا، أو أعم.

والأول: الأخص، مثل قولك: «من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر» في جواب سؤال من أفطر في نهار رمضان، وهذا الجواب إنما يجوز بثلاثة شرائط:

(١) كلمة «لأنه» من ٤، ولا وجود لها في ١ و ٢ و ٣.

أحدها: أن يكون فيما خرج [من[1]] الجواب تنبيه على ما لا يخرج منه، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وثانيها: أن يكون السائل من أهل الاجتهاد، وإلا لم يفد التنبيه.

وثالثها: أن لا يفوت وقت العمل بسبب اشتغال السائل بالاجتهاد، لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق.

والأولان يمكن فهمهما من قول المصنف: «**إذا أمكنت معرفة المسكوت**». وسكت عن حكمه في العموم والخصوص، وهو كحكم السؤال في ذلك، لكن لا يسمى عاما وإن كان السؤال عاما، لأن الحكم في غير محل التنصيص غير مستفاد من اللفظ، بل من التنبيه، قاله الصفي الهندي[2].

والثاني: المساوي، أن يكون الجواب مساويا للسؤال، وهو إما في العموم، كما لو سئل عمن أفطر في نهار رمضان، [فقال: من أفطر في نهار رمضان[3]] فعليه ما على المظاهر، وإما في الخصوص، كما لو قلت: ماذا يجب علي وقد أفطرت في رمضان؟، فقيل: يجب عليك كفارة الظهار، وحكمه ظاهر.

وحكي في «المستصفى» (٣/ ٢٦٢-٢٦٣) هنا عن الشافعي

(١) كلمة «من» من ٤، ولا وجود لها في ١ و ٢ و ٣.

(٢) «نهاية الوصول» (٥/ ١٧٤٢-١٧٤٣).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من ٣، وهو في ١ و ٤.

حمله على العموم، وأنه المراد بقوله: «ترك الاستفصال مع تعارض الاحتمال يدل على عموم الحكم»، ومثله بقول القائل: «أفطر زيد في نهار رمضان» فقال: يعتق رقبة، أو «طلق ابن عمر زوجته وهي حائض» فقال: «ليراجعها»[1].

(ص):

والعام على سبب خاص معتبر عمومه عند الأكثر.

(ش):

ورود العام على سبب خاص لا يقدح في عمومه، فيتناول السبب وغيره، لأن العدول عن الخاص الذي هو السبب إلى محل العام دليل على إرادة العموم، وهذا مذهب الشافعي كما قاله القاضي أبو الطيب والماوردي وغيرهما، وحكاه القاضي عبد الوهاب عن الحنفية وأكثر الشافعية والمالكية، واحتج له الماوردي في «كتاب اللعان» بأمرين:

أحدهما: أن السبب قد كان موجودا ولا حكم، ثم ورد اللفظ فتعلق به الحكم، فكان اعتبار ما وجد الحكم بوجوده أولى من اعتبار ما لم يوجد الحكم بوجوده.

---

(١) لم يصرح الشارح بذكر القسم الثالث وذكرها العراقي فقال: «الثالث: أن يكون الجواب أعم من السؤال فهو مندرج في المذكور بعده وهو العام على سبب خاص لأن السبب قد يكون سؤالا وقد يكون غيره»، وسيأتي تنبيه الشارح على مثله.

والثاني: أن تخصيص العموم إنما يقع بما ينافي اللفظ، ولا يقع بما يوافقه، والسبب موافق، فلم يجز أن يكون مخصصا(١).

وعن المزني والقفال: أنه يقتصر على ما خرج عليه السبب، وقال إمام الحرمين أنه الذي صح عنده من مذهب الشافعي(٢)، وقد أنكر الإمام فخر الدين في «**المناقب**» (١٧٠) ذلك وقال: «معاذ الله أن يصح هذا النقل عنه، كيف وكثير من الآيات نزلت في أسباب خاصة، ثم لم يقل الشافعي بقصرها على تلك الأسباب»(٣).

وفي المسألة مذهب ثالث: إن كان الشارع ذكر السبب في الحكم اقتضى تخصيصه به، وإن لم يكن السبب إلا في كلام السائل فالجواب على عمومه، حكاه ابن القطان في كتابه عن ابن أبي هريرة.

تنبيه: لا فرق في هذا القسم بين أن يكون السبب سؤالا أو لا، ولهذا صرح المصنف بذكر السبب وقطعه عما قبله.

---

(١) «الحاوي الكبير» للماوردي (١١/١٦).

(٢) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/٣٧٢، ف: ٢٧٣).

(٣) وقال الرازي: أنه التبس على ناقله، لأن الشافعي يقول: إن الأمة تصير فراشا بالوطء لقصة عبد بن زمعة، وقال أبو حنيفة: لا تصير فراشا، ولا نلحقه إلا باعترافه، وحمل تلك القصة على الزوجة وإخراج الأمة من عمومه، فقال الشافعي: إن هذا ورد على سبب خاص وهو الأمة»، قال: «فتوهم الواقف على هذا الكلام أن الشافعي يجعل العبرة لخصوص السبب، وإنما أراد أن الأمة هي السبب في ورود العموم فلا يجوز إخراجها لأن محل السبب لا يجوز إخراجه عن العموم قطعا»، ملخصا.

(ص):

فإن كانت قرينة التعميم فأجدر.

(ش):

محل الخلاف حيث لا قرينة تدل على قصره على السبب أو تعميم، فإن كانت قرينة تقتضي التعميم فأجدر بالتعميم.

مثال التعميم قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، والسبب رجل سرق رداء صفوان، فالإتيان بالسارقة معه قرينة تدل على عدم الاقتصار على المعهود.

ومثال القرينة القاصرة له على السبب تخصيص الشافعي النهي عن قتل النساء والصبيان بالحربيات، لخروجه على سبب، وهو أنه ﷺ مر بامرأة مقتولة في بعض غزواته فقال: «**لم قتلت وهي لا تقاتل**» ونهى عن قتل النساء والصبيان[1]، فعلم أنه أراد به الحربيات، وتخلص بذلك عن استدلال أبي حنيفة به على امتناع قتل المرتدة، فلم يعمل الشافعي بعموم هذا الخبر وقصره على سببه

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٦٦٩) بسند صحيح من حديث رباح بن ربيع قال: كنا مع رسول الله ﷺ في غزوة، فرأى الناس مجتمعين على شيء، فبعث رجلا فقال: «**انظر علام اجتمع هؤلاء؟**»، فجاء فقال: على امرأة قتيل، فقال: «**ما كانت هذه لتقاتل**»، قال: وعلى المقدمة خالد بن الوليد فبعث رجلا فقال: «**قل لخالد لا يقتلن امرأة ولا عسيفا**».

مع أن العبرة عنده بعموم اللفظ، لكن لما عارضه قوله: «**من بدل دينه فاقتلوه**»، ولم يكن بد من تخصيص أحدهما بالآخر، فوجب تخصيص الوارد على سبب وحمل الآخر على عمومه، لأن السبب من أمارات التخصيص، قاله الماوردي في «**الحاوي**» (١٣/ ١٥٧).

ومن هنا قال ابن دقيق العيد[1]: «ينبغي أن يفرق بين سبب لا يقتضي السياق التخصيص به، وبين سبب يقتضي السياق والقرائن التخصيص به، فإن كان من الثاني فالواجب اعتبار ما دل عليه السياق والقرائن، إذ به يتبين مقصود الكلام، وبه يرشد إلى بيان المجملات وتمييز المحتملات وفهم مأخذ الخطاب».

(ص):

وصورة السبب قطعية الدخول عند الأكثر، فلا تخص بالاجتهاد، وقال الشيخ الإمام: ظنية، قال: ويقرب منها خاص في القرآن تلاه في الرسم عام للمناسبة.

(ش):

العام إذا ورد على سبب فصورة السبب هل هي قطعية الدخول حتى لا يجوز تخصيصها بالاجتهاد، بخلاف ما زاد عليه فإنه يجوز

(١) نقله في «البحر المحيط» (٣/ ٢١٣) عن «شرح العنوان» و«شرح الإلمام» لابن دقيق العيد.

تخصيصه به، أو كغيرها من الأفراد؟، فالجمهور على الأول، وربما ادُّعي فيه الإجماع، لأن العام يدل عليه بطريقين، وعن أبي حنيفة الثاني، وأنه يجوز إخراج السبب عن العموم، استنباطا من مصيره إلى أن الولد يلحق بالفراش في الحرة دون الأمة، وإن كان حديث ابن زمعة إنما ورد في الأمة.

والحق أن السبب لا يكون قرينة في القطع بالدخول، وهذا لأنه يجوز أن يصير اللفظ نصا صريحا في بعض مسمياته لقرينة خارجية تتصل به [بالنسبة إليه، وهو صار نصا فيه لقرينة الورود فيه، لا من حيث الوضع، ودلالة العام إما أن تتحد(١)] بالنسبة إلى مسمياته من حيث الوضع لا غير، فلا منافاة بين كونه نصا صريحا في محل الورود وبين كونه عاما.

وإلى هذا ذهب الشيخ الإمام فقال(٢): «القطع بالدخول ينبغي أن يكون محله إذا دلت قرائن حالية أو مقالية على ذلك، أو على أن اللفظ العام يشمله بطريق الوضع لا محالة، وإلا فقد ينازع الخصم في دخوله وضعا تحت اللفظ العام، ويدعي أنه يقصد المتكلم بالعام إخراج السبب وبيان أنه ليس داخلا في الحكم، فإن للحنفية أن

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

(٢) انظر «الإبهاج» (٤/١٥١٧-١٥١٨) و«رفع الحاجب» (٣/١٣٢-١٣٣) حيث نقله المصنف عن والده.

يقولوا في حديث عبد بن زمعة: أن قوله ﷺ: «**الولد للفراش**» وإن ورد في الأمة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد، وبيان حكمه إما بالثبوت أو بالانتفاء، فإذا ثبت أن الفراش هي الزوجة لأنها التي يُتّخذ لها الفراش غالبا، وقال: «**الولد للفراش**».. كان فيه حصر أن الولد للحرة، ومقتضى ذلك لا يكون للأمة، فكان فيه بيان الحكمين جميعا، نفي [النسب عن السبب(١)] وإثباته لغيره، ولا يليق دعوى القطع والمقطوع به أنه لا بد من بيان حكم السبب، أما كونه يقطع بدخوله في ذلك أو بخروجه عنه فلا يدل على تعيين واحد منهما»(٢).

قال(٣): «وجميع ما تقدم في السبب وبقية الأفراد التي دل اللفظ العام بالوضع عليها، وبين ذينك الشيئين رتبة متوسطة، فنقول: قد تنزل الآيات على الأسباب الخاصة، وتوضع كل واحدة منها

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٤ و«الإبهاج»، وفي ١ و ٣: «السبب عن السبب».

(٢) قال العراقي: «هو كلام ضعيف عجيب، فإنه عليه الصلاة والسلام صرح بإلحاقه لسيد الأمة بقوله: «**هو لك يا عبد بن زمعة**»، فكيف يستقيم مع ذلك حمل الفراش على الحرة دون الأمة؟!»، والحديث أخرجه البخاري (٦٧٤٩) ومسلم (١٤٥٧) عن عائشة ﵂.

(٣) انظر «الإبهاج» (٤/١٥١٩-١٥٢١) و«رفع الحاجب» (٣/١٣٣-١٣٤).

[مع[1]] ما يناسبها من [الآي[2]] رعاية لنظم القرآن وحسن اتساقه، فذلك الذي وضعت معه الآية النازلة على سبب خاص للمناسبة، إذا كان مسبوقا لما نزل في معنى يدخل تحت ذلك اللفظ العام، أو كان من جملة الأفراد الداخلة وضعا تحت اللفظ العام.. فدلالة اللفظ عليه يحتمل أن يقال أنه كالسبب، فلا يخرج ويكون مرادا من الآية قطعا، ويحتمل أن يقال إنه لا ينتهى في القوة إلى ذلك، لأنه قد يراد غيره وتكون المناسبة لشبهه به، والحق أن ذلك رتبة متوسطة دون السبب وفوق العموم المجرد، مثاله قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا ﴾ [النساء: ٥٨]، فإن مناسبتها لما قبلها، وهي قوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَـٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّـٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ هَـٰٓؤُلَآءِ أَهْدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ سَبِيلًا ﴾ [النساء: ٥١]، إن ذلك إشارة إلى كعب بن الأشرف، كان قدم مكة وشاهد قتلى بدر وحرض الكفار على الأخذ بثأرهم، فسألوه: من هو أهدى سبيلا؟، فقال: «أنتم» كذبا منه وضلالة، فنزلت الآية في حقه وحق من شاركه في تلك المقالة، وهم أهل كتاب، يجدون عندهم في كتابهم نعت النبي ﷺ وصفته، وقد أخذت عليهم المواثيق أن لا يكتموا ذلك وأن

---

(١) كلمة «مع» من ٤ و«الإبهاج»، وسقط من ١ و ٣.

(٢) كلمة «الآي» من «الإبهاج»، وفي ١ و ٣ و ٤: «الآية».

ينصروه، وكان ذلك أمانة لازمة فلم يؤدوها وخانوا فيها، وذلك يناسب الأمر [بأداء الأمانة[1]]».

تنبيه: لا ينبغي ذكر هذه المسألة في العام المخصوص عند من اعتبر السبب، لأنه من النوع الذي أريد به الخصوص، وقد سبق الفرق بينهما.

(١) ما بين المعقوفتين من ٣، وفي ١ و ٤: «بالأمانة».

(ص):

مسألة: [بناء العام على الخاص]

إن تأخر الخاص عن العمل نسخ العام وإلا خصص، وقيل: إن تقارنا تعارضا في قدر الخاص كالنصين، وقالت الحنفية وإمام الحرمين: العام المتأخر ناسخ، فإن جهل.. فالوقف أو التساقط.

(ش):

هذه المسألة في بناء العام على الخاص، إذا وجد نصان متنافيان أحدهما عام والآخر خاص.. فإما أن يعلم تاريخهما أو لا.

فإن علم.. فإما أن يعلم تأخر أحدهما عن الآخر أو تقارنهما، فإن علم المتأخر.. فإما أن يتأخر عن وقت العمل أو لا، فهذه أقسام:

الأول: أن يكون الخاص متأخرا عن وقت العمل بالعام، فههنا يكون الخاص ناسخا لذلك القدر الذي تناوله العام بلا خلاف، ولا يمكن حمله على التخصيص، لأن تأخير بيانه عن وقت العمل ممتنع، وقول المصنف: «**نسخ العام**» أي: الفرد الذي تناوله العام، وإلا فلا خلاف أنه يعمل بالعام في بقية الأفراد في المستقبل.

الثاني: أن يتأخر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به، فمن منع تأخير بيان التخصيص كالمعتزلة أحال المسألة، ومن

جوز اختلفوا، فالأكثرون أن الخاص يكون مخصصا للعام، لأنه وإن جاز أن يكون ناسخا لذلك القدر منه لكن التخصيص أقل مفسدة، وعن الحنفية أن الخاص إذا تأخر عن العام بحيث يتخلل بينهما زمان يتمكن المكلف به من العمل أو الاعتقاد بمقتضي العام كان الخاص ناسخا.

الثالث: أن يتأخر العام عن وقت العمل بالخاص، فههنا يبنى العام على الخاص عندنا، وذهب بعض الحنفية إلى أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم.

الرابع: أن يتأخر العام عن وقت الخطاب بالخاص، لكنه قبل وقت العمل به، فكالذي قبله.

وإن علم مقارنتهما.. فإما أن يكون الخاص مقارنا للعام، نحو «**فيما سقت السماء العشر**»، ثم يقول عقيبه: «**لا زكاة فيما دون خمسة أوسق**»، [فالخاص يخصص العام، وإما أن يكون العام مقارنا للخاص، نحو «**لا زكاة فيما دون خمسة أوسق**»[1]]، [ثم يقول عقيبه: «**فيما سقت السماء العشر**»[2]]، فكذلك، وحكى في «**المحصول**» (**٣/ ١٠٤**) قولا أنهما يتعارضان في القدر الذي تناوله

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣، وسقط من ١ و ٤.

الخاص، وعزاه ابن السمعاني للقاضي أبي بكر[١]، وهو ينفي نقل الشيخ أبي حامد وغيره الإجماع على تقديم الخاص.

وأما إذا لم يعلم تاريخهما.. فعندنا يبني العام على الخاص، وعند أبي حنيفة يتوقف إلى ظهور التاريخ أو الترجيح، أو يرجع إلى غيرهما.

وإلى هذه الأقسام كلها أشار المصنف بقوله: «**وإلا خصص**» أي: يقضى بالخاص على العام، تأخر العام وتقدم الخاص، أو عكسه، أو تقارنا وعلم المتقدم، أو تقارنا وجهل، ولما كان خلاف التعارض عند المقارنة غريبا صرح به.

وقولُه: «**فإن جهل**» من تمام قول الحنفية فتفطن له، وابن الحاجب اقتصر على حكاية التساقط عنهم، وصاحب «**البديع**» (٤٨٥) على الوقف، فلهذا جمع المصنف بينهما، وهما متقاربان، زاد في «**البديع**»: «ويؤخر المحرِّم احتياطا».

(١) انظر «القواطع» للسمعاني (١/٣١٣).

(ص):

وإن كان كل عاما من وجه.. فالترجيح، وقالت الحنفية: المتأخر ناسخ.

(ش):

إذا تعارض خطابان، أحدهما خاص من وجه عام من وجه، والآخر عام من وجه خاص من وجه، وتنافيا في الحكم الذي ابتنى عليهما.. فيصار إلى الترجيح.

ومثاله قوله ﷺ: «**من بدل دينه فاقتلوه**» مع نهيه عن قتل النساء، فإن الأول خاص في المرتدين عام في النساء والرجال، والثاني خاص في النساء عام في الحربيات والمرتدات.

قال الشيخ تقي الدين في «شرح الإلمام» (١/١٤٦): «وكأن مرادهم الترجيح العام الذي لا يخص مدلول العموم، كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الأمور الخارجية عن مدلول العموم من حيث هو».

وفيما قاله نظر، فإن صاحب «**المعتمد**» حكى عن بعضهم في هذه المسألة أن أحدهما إذا دخله تخصيص مجمع عليه فهو أولى بالتخصيص، وكذا إذا كان أحدهما مقصودا بالعموم فإنه يرجح على ما كان عمومه اتفاقيا[1].

---

(١) لم أجده في «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/٤٥٢-٤٥٥)، وإنما ذكره ابن دقيق العيد في «شرح الإلمام» (١/١٤٧-١٤٨) عن الفاضل أبي سعيد محمد

وعلم من إطلاق المصنف أنه لا فرق في هذا القسم بين أن يعلم تقدم أحدهما على الآخر أو مقارنتهما، وهو كذلك، وما حكاه عن الحنفية من أن المتأخر هو الناسخ فهو قياس ما سبق عنهم في التي قبلها، لكن لم أجده صريحا في هذه المسألة.

بن يحيى صاحب الغزالي المتوفى سنة (٥٤٨ هـ)، ويتأيد ذلك بالرجوع إلى «البحر المحيط» (١٤٦/٦)، حيث صرح الشارح بأن أبا الحسين نقله عن الفاضل أبي سعيد محمد بن يحيى، وأبو الحسين توفي سنة (٤٣٦ هـ)، أي قبل أبي سعيد بأكثر من مائة عام، فكيف ينقل عنه؟!.

(ص):

المطلق والمقيد

[تعريف المطلق]

المطلق الدال على الماهية بلا قيد، وزعم الآمدي وابن الحاجب دلالته على الوحدة الشائعة، توهماه النكرة ومن ثم قالا: الأمر بمطلق الماهية أمر بجزئي، وليس بشيء، وقيل: بكل جزئي، وقيل: إذن فيه.

(ش):

المراد بـ«الدال على الماهية بلا قيد» من حيث هي، من غير اعتبار عارض من عوارضها، كقولنا: «الرجل خير من المرأة».

فخرج بقوله: «بلا قيد» المعرفة والنكرة، أما المعرفة فلأنها تدل على الحقيقة مع وحدة معينة كزيد، وأما النكرة فلأنها تدل عليها مع وحدة غير معينة كـ«رجل».

وظهر بهذا الفرق بين المطلق والنكرة، وقيل: لا فرق بينهما، وبه صرح الآمدي فقال[1]: «المطلق: النكرة في سياق الإثبات»،

(١) «الإحكام» (٣/٥).

وتابعه ابن الحاجب فقال: «المطلق: ما دل على شائع في جنسه»، وقوله: «شائع» أي: لا يكون متعينا بحيث يمتنع صدقه على كثيرين، وقوله: «في جنسه» أي: له أفراد تماثله، وهذا يتناول الدال على الماهية من حيث هي، والدال على واحد غير معين، وهو النكرة؛ لأنها أيضا لفظ دال على شائع في جنسه(١).

وقول المصنف: «**توهماه النكرة**» ممنوع، بل تحققاه، وما صنعاه خير مما صنعه المصنف، ولا شك أن مفهوم الماهية بلا قيد ومفهومها مع قيد الوحدة.. متغايران لا يخفى على ابن الحاجب ولا غيره، ولكن الأصوليون لم يفرقوا بينهما؛ لأنه لا فرق بينهما في تعلق التكليف بهما، فإن التكليف لا يتعلق إلا بالموجود في الخارج، والمطلق الموجود في الخارج هو واحد غير معين في الخارج، لأن المطلق لا يوجد في الخارج إلا في ضمن الآحاد، ووجوده في ضمنه هو صيرورته عينه بانضمام مشخصاته إليه، فيكون المطلق الموجود واحدا غير معين، وذلك هو مفهوم النكرة، والأصولي إنما يتكلم فيما يقع به التكليف، فلهذا فسره بالمعين، وأما الاعتبارات العقلية - كما فعله المصنف - فلا تكليف بها، إذ لا وجود لها في الخارج، لأن المكلف به يجب إيقاعه، والإتيان بما لا يقبل الوجود في الخارج لا يمكن، فلا يكلف به، ولهذا ذكر صاحب «**البديع**» (**٤٩٧**) من

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (**٣/٣٦٦**).

الحنفية المطلق كما ذكره ابن الحاجب مع قوله فيما بعد أن الحق تفسير المطلق بالماهية من حيث هي.

والحاصل أن الماهية من حيث هي لا يمكن أن توجد في الخارج إلا في ضمن الجزئيات، فعند ورود الأمر بها يكون المطلوب بها[١] جزئيا من جزئياتها، لأنها تصير مطلوبة بالقصد الأول، فورود الأمر بها نفسها لدلالتها عليها بالمطابقة، وتصير قيدا من القيود الموجبة لجزئيتها مقصودا بالقصد الثاني لتوقف وجودها عليه، فيؤول الأمر إلى أن يكون المطلوب بها جزئيا من جزئياتها، فيؤول الأمر باللفظ الدال على الماهية عند استعماله في التكليف إلى الدلالة على جزئي، وهو النكرة، فلا يبقى[٢] فرق بينهما في التكاليف، فلهذا صح تسمية كل منهما بالمطلق، وتفسير المطلق بكل واحد منهما.

وقوله: «**ومن ثم**» أي: ولأجل هذا التأصيل قال الآمدي وابن الحاجب: إن الأمر بمطلق الماهية أمر بجزئي من جزئيات الماهية، لا بالكلي المشترك، فإذا قيل: «اضرب» من غير تعيين.. فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة، لأن الماهية هي المطلوبة، لأن الماهية الكلية يستحيل وجودها في الأعيان فلا تُطلب[٣].

---

(١) كلمة «بها» من ٣، ولا وجود لها في ١ و ٤.

(٢) كلمة «يبقى» من ١ و ٤، ولا وجود لها في ٣.

(٣) انظر «الإحكام» (٢/ ٢٢٦-٢٢٧) و«رفع الحاجب» (٣/ ٥٦٠-٥٦٢).

قال المصنف: «**وليس بشيء**» يعني: لأنا نفرق بين الماهية بشرط شيء، وبشرط لا شيء، ولا بشرط، وإذا فرقت بينها علمت أن المطلوب الماهية من حيث هي، لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية، ولا يلزم من عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر، ثم إن ذلك غير مستحيل، بل موجود في الجزئيات.

وذهب الإمام فخر الدين إلى أنه أمر بالماهية المشتركة بين الأفراد، لا بجزئي معين(١)، وهو ما حكاه أبو المناقب الزنجاني عن مذهب الشافعي، وأن الأول مذهب أبي حنيفة(٢).

والحق أن الماهية من حيث هي لا تستلزم التعدد ولا الوحدة، بل هي صالحة لأن يعرضها كل واحد منهما.

ووجه ما أشار إليه المصنف من بناء هذه المسألة على هذا الأصل: أن من قال: الأمر بمطلق الماهية أمر بواحد من جزئياته.. فالمطلق عنده عبارة عن جزئي ممكن مطابق للماهية، لا عين الماهية من حيث هي، [ومن قال بأنه أمر بالماهية من حيث هي(٣)].. فالمطلق عنده عبارة عن الماهية من حيث هي، واشتمالها في الأصول لكونها هي المرادة منه.

---

(١) انظر «المحصول» للرازي (٢/ ٢٥٤).

(٢) انظر «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني (٢٠٨).

(٣) ما بين المعقوفتين من ٢، وكذا في ٤ إلا أنه سقط منه قوله: «من حيث هي»، وسقط الكل من ١ و ٣.

وقوله: «**إذن فيه**» إشارة إلى احتمال أبداه الصفي الهندي في «باب القياس» في الكلام على حجيته بقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ [الحشر: ٢]، حيث اعترض الخصم بأن الدال على الكلي لا يدل على الجزئي، فلا يلزم الأمر بالقياس الذي هو جزئي للكلي الذي هو مطلق الاعتبار، قال الهندي: ويمكن أن يجاب بأن الأمر بالماهية الكلية وإن لم يقتض الأمر بجزئياتها لكن يقتضي تخيير المكلف في الإتيان بكل واحد من تلك الجزئيات بدلا عن الآخر عند عدم القرينة المعينة لواحد منها أو لجميعها، ثم التخيير بينها يقتضي جواز فعل كل واحد منها[1].

(١) انظر «نهاية الوصول» للهندي (٧/٣٠٨٨).

(ص):

مسألة: [حمل المطلق على المقيد]

المطلق والمقيد كالعام والخاص، وزيادة أنهما إن اتحد حكمهما وموجبهما وكانا مثبتين وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ، وإلا حمل المطلق عليه، وقيل: المقيد ناسخ إن تأخر، وقيل: يحمل المقيد على المطلق.

(ش):

ما سبق في مسائل الخاص والعام من متفق عليه ومختلف فيه يجري في المطلق والمقيد، ويزيد مسألة في حمل المطلق على المقيد، فلا يخلو إما أن يختلف حكمهما أو لا.

فإن لم يختلف حكمهما.. فلا [يخلو[1]] إما أن يتحد موجبهما - أي: سببهما - أو لا، فإن اتحد موجبهما.. فلا يخلو إما أن يكونا مثبتين أو منفيين أو أحدهما مثبتا والآخر منفيا.

القسم الأول: أن يكونا مثبتين، بأن يذكر الرقبة مطلقة في كفارة القتل، وتقيد بالإيمان في كفارة القتل أيضا، فإن تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق.. فهو ناسخ، وإن لم يتأخر المقيد.. ففيه ثلاثة مذاهب:

---

(١) كلمة «يخلو» كذا في ١ و ٤، وفي ٢ و ٣: «يخلوان».

أصحها: حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين، ويكون المقيد بيانا للمطلق - أي: يكون المراد بالمطلق المقيد - لا نسخا له، سواء تقدم المطلق أو تأخر.

والثاني: أنه يحمل المطلق على المقيد، ويكون المقيد ناسخا للمطلق إن تأخر المقيد.

والثالث: أنه يحمل المقيد على المطلق سواء تقدم أو تأخر.

وحاصله أنهما مسألتان: حمل المطلق على المقيد وفيه قولان، والثانية: إذا قلنا: يحمل فهل هو بيان أو نسخ قولان، والأصح الأول.

واعلم أن جماعة نقلوا الاتفاق في هذا القسم على حمل المطلق على المقيد منهم القاضي أبو بكر[1]، وليس الأمر كذلك.

وذكر ابن السمعاني في «**القواطع**» (**١/ ٣٥٣**) «أن الحنفية اتفقوا على أنه لا يحمل إذا اختلف السبب، واختلفوا إذا اتفق السبب، فقال بعضهم: يحمل المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده كما إذا اختلف السبب، ومنهم من قال: يحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة». انتهى.

وذكر الطرطوشي من المالكية أن أصحابه اختلفوا في حمل المطلق على المقيد مع اتحاد السبب والحكم، كإطلاق المسح في قوله: «**يمسح المسافر ثلاثة أيام**» وتقييده في قوله: «**إذا تطهر فلبس**»[2].

---

(١) انظر «التقريب» للقاضي (٣/ ٣٠٨) و«التلخيص» لإمام الحرمين (٢/ ١٦٦).

(٢) أما الأول.. فأخرجه مسلم (٢٧٦) من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: «جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوما وليلة للمقيم»، وأما الثاني.. فأخرجه البخاري (٥٧٩٩) ومسلم (٢٧٤) من حديث المغيرة

(ص):

وإن كانا منفيين.. فقائل المفهوم يقيده به، وهي خاص وعام.

(ش):

القسم الثاني: أن يكونا منفيين، نحو «لا تعتق مكاتبا» و«لا تعتق مكاتبا كافرا»، فمن يخصص بالمفهوم لا بد أن يقيد المكاتب بمفهوم قوله: «مكاتبا كافرا»، وهو من باب تخصيص العام - لكونه في سياق النفي - لا تقييد المطلق[1]، وأما من لا يقول بالمفهوم.. فلا يعتق المكاتب أصلا، ويعمل بمقتضى الإطلاق، ولا يخصه بالنهي المقيد، لأنه بعض ما دخل تحته[2].

هذا حاصل مراد المصنف، وفيه تنبيه على أن جعل ابن الحاجب لهذا من باب المطلق والمقيد معترض، وكلام ابن دقيق

بن شعبة رضي الله عنه قال: «كنت مع النبي ﷺ ذات ليلة في سفر، فقال: **أمعك ماء؟**، قلت: نعم، فنزل عن راحلته، فمشى حتى توارى عني في سواد الليل، ثم جاء، فأفرغت عليه الإداوة، فغسل وجهه ويديه، وعليه جبة من صوف، فلم يستطع أن يخرج ذراعيه منها، حتى أخرجهما من أسفل الجبة، فغسل ذراعيه، ثم مسح برأسه، ثم أهويت لأنزع خفيه، فقال: **دعهما، فإني أدخلتهما طاهرتين**، فمسح عليهما».

(١) فإن الأفعال في معنى النكرات، قال العراقي: «وبهذا صرح الإمام فخر الدين في «المنتخب» وهو مقتضى كلام «المحصول» (٣/ ١٤٤)».

(٢) وبهذا قال الآمدي في «الإحكام» (٣/ ٨) وابن الحاجب في «رفع الحاجب» (٣/ ٣٧١).

العيد يخالفه، فإنه قال في قوله ﷺ: «**لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول**»[١]: «إنه يقتضي تقييد النهي بحالة البول، ووردت رواية أخرى في النهي عن مسه باليمين مطلقا من غير تقييد بحالة البول[٢]، فمن الناس من أخذ بهذا المطلق، وقد يسبق إلى الفهم أن العام محمول على الخاص، فيخص النهي بهذه الحالة، وفيه بحث، لأن هذا يتجه في باب الأمر والإثبات، فإنا لو جعلنا الحكم للمطلق أو للعام في صورة الإطلاق أو العموم.. كان فيه إخلال باللفظ الدال على طلب القيد [وقد تناوله الأمر[٣]]، وذلك غير جائز، وأما في باب النهي.. فإنا إذا جعلنا الحكم للمقيد أخللنا بمقتضى اللفظ المطلق مع تناول النهي له، وذلك غير سائغ، وهذا كله بعد النظر في تقديم المفهوم على ظاهر العموم[٤]».

(١) «شرح عمدة الأحكام» لابن دقيق (١/ ٥٩-٦٠).

(٢) أما رواية التقييد فأخرجه البخاري (١٥٤) ومسلم (٢٦٧) من حديث أبي قتادة رضي الله عنه، وأما رواية الإطلاق.. فلعله يقصد ما جاء في إحدى روايات الحديث عند مسلم عن أبي قتادة «أن النبي ﷺ نهى أن يتنفس في الإناء، وأن يمس ذكره بيمينه»، وجاء عند البخاري (١٥٣): «**إذا شرب أحدكم فلا يتنفس في الإناء، وإذا أتى الخلاء فلا يمس ذكره بيمينه، ولا يتمسح بيمينه**»، واتحاد مخرج الحديث لا يدع مجالا لعدم حمل المطلق هنا على المقيد كما أشار إليه ابن دقيق.

(٣) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٤، وسقط من ٣، وثبت في «شرح العمدة».

(٤) قال العراقي: «وقد يقال في هذا الحديث: إنه من مفهوم الموافقة؛ لأنه إذا نهى عن إمساكه حالة البول مع الاحتياج لذلك ففي غير هذه الحالة مع عدم

(ص):

وإن كان أحدهما أمرا والآخر نهيا.. فالمطلق مقيد بضد الصفة.

(ش):

الثالث: أن يكون أحدهما مثبتا والآخر منفيا، مثل «إن ظاهرت فأعتق رقبة» ويقول: «لا تملك رقبة كافرة»، فإنه يتقيد المطلق بنفي الكفر؛ لاستحالة إعتاق الرقبة الكافرة مع عدم تملكها، والحمل هنا ضروري لذلك، لا من أجل أن المطلق فيها محمول على المقيد، ولهذا قال المصنف: «**مقيد بضد الصفة**»[1].

(ص):

وإن اختلف السبب.. فقال أبو حنيفة: لا يحمل، وقيل: يحمل لفظا، وقال الشافعي: قياسا.

(ش):

ما سبق جميعه عند اتحاد سبب الحكمين، فإن اختلف كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها بالإيمان في القتل.. فهي محل الخلاف.

الاحتياج لإمساكه أولى بالنهي، وقد يقال: لا مفهوم له أصلا؛ لأنه خرج مخرج الغالب، والله أعلم».

(١) قال العراقي: «وليس من حمل المطلق على المقيد».

فقال أبو حنيفة: لا يحمل عليه أصلا، وإلا يلزم رفع ما اقتضاه المطلق بأي صورة كانت، فيكون نسخا، والقياس لا يكون ناسخا.

وذهب المعظم إلى أنه يحمل المطلق على المقيد، ثم اختلفوا هل يحمل بموجب اللفظ ولا يتوقف على جامع، أو لا بد من دليل من قياس أو غيره كما يجوز تخصيص العموم بالقياس وغيره؟، والأول هو الذي عليه جمهور أصحابنا، وقال الماوردي والروياني في «باب القضاء» أنه ظاهر مذهب الشافعي[1]، وأما المصنف فتابع الآمدي في نسبة الثاني إلى الشافعي[2]، والأقرب الأول، فإن أصحاب الشافعي أعرف بمذهبه، وقد قال سليم الرازي في «**التقريب**» أنه ظاهر كلام الشافعي.

وظهر أن في حكاية كلام المصنف لهذا المذهب أمرين، أحدهما: ما ذكرناه، وثانيهما: تخصيصه الحمل بالقياس، وهو فيه متابع لابن الحاجب، مع أن القائل بأنه لا يحمل بنفس اللفظ يقول: لا بد من دليل إما قياس أو غيره على ما سبق، ولا يخصه بالقياس.

---

(١) انظر «الحاوي الكبير» للماوردي (١٦/٦٥) و«بحر المذهب» للروياني (١١/٩٩).

(٢) انظر «الإحكام» للآمدي (٣/٨) و«رفع الحاجب» (٣/٣٧٢).

(ص):

وإن اتحد الموجب واختلف حكمهما.. فعلى الخلاف.

(ش):

كذا قاله القاضي أبو بكر بن العربي في كتابه المسمى بـ«**المحصول**» (١٠٨)، ومثله بآية الوضوء، فإنه قيد فيها غسل اليدين إلى المرفقين، وأطلق في التيمم الأيدي، والسبب واحد وهو الحدث، وابن الحاجب قال: إن اختلف حكمها، مثل «اكس ثوبا وأطعم طعاما نفيسا».. فلا يحمل أحدهما على الآخر بوجه اتفاقا، أي: سواء اتحد السبب أو اختلف، وقال المصنف[1]: «وأومأ غيره إلى المخالفة فقال: ينبغي أن يكون الثوب نفيسا كالطعام، ويشهد لجريان الخلاف - وهو ما ذكره الباجي في «**الفصول**» (١/ ١٩٢-١٩٣) وغيره - [اختلاف أصحابنا[2]] في أن القاتل إذا لم يقدر على الصيام هل يجب عليه الإطعام حملا لكفارة القتل على كفارة الظهار كما قيدنا الرقبة المطلقة بالإيمان حملا لها على الآية المقيدة، والأصح المنع، لأن آية القتل لم تتعرض إلا للإعتاق والصيام، فلا يلحق بهما خصلة ثالثة، وإنما اعتبرنا الإيمان لأن الرقبة مذكورة في الآيتين وإن أطلقت في إحداهما، وأما الإطعام فمسكوت عنه من أصله، والمسكوت لا يحمل على المذكور».

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣/ ٣٦٩).

(٢) في ١ و ٣ و ٤: «اختلاف قولي الشافعي»، وكذلك هو في أصل ٢، ثم شطب عليه وكتب فوقه: «أصحابنا» كما أثبته، وكذلك هو في «رفع الحاجب».

(ص):

والمقيد بمتنافيين يستغنى عنهما إن لم يكن أولى بأحدهما قياسا.

(ش):

ما سبق جميعه فيما إذا قيد في موضع وأطلق في موضع، فأما إذا أطلق في موضع، ثم قيد في موضعين بقيدين متنافيين.. فمن قال بالحمل لفظا قال: يبقى المطلق على إطلاقه، إذ ليس التقييد بأحدهما أولى، ومن قال بالحمل قياسا حَمَلَه على ما حَمْلُه عليه أولى، فإن لم يكن قياس رجع إلى أصل الإطلاق.

وبهذا يندفع اعتراض الحنفية - حيث قالوا: لم قلتم لا يشترط التتابع في قضاء رمضان مع كونه ورد مطلقا في ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤ و ١٨٥] ولم تحملوه على القتل ولا على صوم الظهار، وكذا صوم كفارة اليمين لم يحملوه على الصوم في كفارة القتل والظهار، فإن الأظهر عندكم جواز التفريق فيه - لأنا نقول هذا الحمل قد تجاذبه أصلان، أعني: صوم المتعة حيث نُصّ فيه على التفريق، وصوم الظهار حيث نُصّ فيه على التتابع، فلم يكن إلحاقه بأحدهما أولى من إلحاقه بالآخر، فتركناه على حاله، والكلام في مطلق له مقيد واحد.

ونازع بعض الحنفية في كون صوم التمتع مقيدا بالتفريق، وإنما لم يجز قبل يوم النحر لأنه مضاف إلى وقت الرجوع بحرف «إذا» في قوله: ﴿وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦]، سلمناه لكن ليس هو في الكل بل في بعض أجزائه.

قال الأصحاب: ويجب بقاء كل من المقيدين على تقييده، وأما حمله على تقييد صاحبه فينظر فيه، فإن تنافى الجمع بينهما كصوم الظهار مع صوم التمتع.. لم يحمل أحدهما على الآخر، وإن لم يتنافيا.. ففي حمله من غير دليل وجهان، فإن حملناه صار كل منهما مقيدا بالقيدين معا، قاله الماوردي والروياني في «باب القضاء»، قالا: «وعلى هذا يجوز حمل المطلق أيضا على المقيدين، ويصير كل من الكلامين مقيدا بشرطين»[1].

(١) انظر «الحاوي الكبير» للماوردي (١٦/٦٦-٦٧) و«بحر المذهب» للروياني (١١/١٠٠).
تنبيه: الروياني في كلا الموضعين إنما هو ناقل لكلام الماوردي، وهو في «بحره» كثير الاعتماد على «الحاوي»، بل إنه نقل عنه جميع أبواب الأصول التي ذكرها الماوردي في «كتاب القضاء» بحروفه، وصرح باسمه، فكان في نسبة هذه الأقوال إلى الماوردي غنية عن تثنية ذكر الروياني، والله أعلم.
فائدة: قال القرافي في «نفائس الأصول» (٥/ ٢١٧٤): «حكى لي سيدنا قاضي القضاة صدر الدين الحنفي يومًا أنه اجتمع بدمشق مع السيد الشريف قاضي العسكر شمس الدين نقيب الأشراف في الدولة الكاملية، قال: فقلت له: إن الشافعية نقضوا أصلهم؛ فإنهم قالوا بحمل المطلق على المقيد، وقد ورد قوله - في الغسل من ولوغ الكلب في الإناء: «**فليغسله سبعًا إحداهن بالتراب**»، وورد مقيدًا بقوله -: «**أولاهن بالتراب**»، ومع ذلك لم يحملوا المطلق على

المقيد، بل بقوا المطلق على إطلاقه، قال: فلم يجدوا جوابًا ولم يجيبوا عنه».
قال القرافي: «فقلت له - حفظه الله -: إن لنا قاعدة، وهي أن المطلق إذا قيد بقيدين متضادين بقي على إطلاقه باتفاق المذهبين، وهاهنا كذلك؛ لأنه ورد في الحديث أيضًا: «**أخراهن بالتراب**»، فسقط «أولاهن» و«أخراهن»؛ لأنه ليس اعتبار أحدهما أولى من الآخر، وبقي المطلق علي إطلاقه».
قال القرافي: «وهذا أحسن ما مثل به المسألة؛ فإن السبب واحد، والحكم واحد، والقيود متضادة فيه».
وتعقبه العراقي فقال: «والحق التخيير بين الغسلتين، وأن القيد كونه في أحدهما لا بعينها، بدليل قوله في رواية أخرى: «**أولاهن أو أخراهن بالتراب**»، وهو ظاهر نص الشافعي، فليس هذا من تنافي القيدين، بل من التخيير، والله أعلم».
والحديث أخرجه مسلم (٢٧٩) برواية الإطلاق والتقييد بأولاهن عن أبي هريرة ﵁، وأخرجه أبو داود (٧٣) بلفظ: «**السابعة بالتراب**»، وأخرجه الترمذي (٩١) بلفظ: «**أولاهن أو أخراهن بالتراب**»، وأخرجه مسلم (٢٨٠) عن عبد الله بن المغفل ﵁ بلفظ: «**وعفروه الثامنة في التراب**».

(ص):

الظاهر والمؤول

[تعريف الظاهر]

«**الظاهر**»: **ما دل دلالة ظنية.**

(ش):

الظاهر لغة: الواضح، واصطلاحا: ما دل على معنى دلالة ظنية، إما بالوضع اللغوي كالأسد، أو العرفي كالغائط، فقوله: «**ما دل**» جنس، وقوله: «**ظنية**» احتراز عن النص، فإنه يدل دلالة قطعية.

وهذا التعريف أعم مما ذكره المصنف في «باب المنطوق والمفهوم» حيث قال: «**ظاهر إن احتمل مرجوحا كالأسد**»، فإن المراد هنا ما يفيد معنى، سواء [أفاده مع(١)] معنى آخر إفادة مرجوحة أو لم يفده(٢).

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٢ و ٣، وفي ١ و ٤ و«الغيث»: «أفاد معه».

(٢) قال العراقي: «لو لم يدل على معنى آخر دلالة مرجوحة لكان نصا، فإنه إذا لم يحتمل معنى آخر كانت دلالته قطعية، فلا تفاوت بين التعبيرين، والله أعلم».

[تعريف التأويل]

(ص):

و«التأويل»: **حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمله[١] لدليل.. فصحيح، أو لما يظن دليلا.. ففاسد، أو لا لشيء.. فلعب لا تأويل.**

(ش):

التأويل لغة: من «آل يؤول» أي: رجع يرجع، واصطلاحا: ما ذكره، فقوله: «**حمل الظاهر**» خرج حمل النص على معناه وحمل المشترك على أحد معنييه، فلا يسمى تأويلا، وقوله: «**على المحتمل**» أخرج حمل الظاهر على ما لا يحتمله، وقوله: «**المرجوح**» احتراز عن حمل الظاهر على معناه الراجح، فلا يسمى تأويلا، ويخرج به حمل اللفظ على مدلوله الظاهر المرجوح والمحتمل معا، فلا يسمى تأويلا.

وهذا التعريف يشمل الصحيح والفاسد، فإن حمل لدليل يصيره راجحا.. فصحيح، سواء كان ذلك الدليل قطعيا أم ظنيا، أو لما يظن دليلا وليس كذلك.. ففاسد، أو لا لشيء.. فلعب لا تأويل[٢].

---

(١) كذا في ١ و ٢ و ٤، وفي ٣ و«الغيث»: «حمل».

(٢) قال العراقي: «لأنه إنما سمي مؤولا لأنه يؤول إلى الظهور عند قيام الدليل عليه، فإذا لم يكن دليل قائم ولا مظنون فلا تأويل».

[ضروب من التأويلات البعيدة]

(ص):

ومن البعيد تأويل «أمسك» على «ابتدئ».

(ش):

التأويل قد يكون قريبا فيترجح بأدنى مرجح، وقد يكون بعيدا فيحتاج للأقوى، وقد يكون متعذرا فيرد.

وقد جرت عادة الأصوليين بذكر ضروب من التأويلات هنا ليتميز الصحيح عن الفاسد، ليقاس عليها غيرها، والقصد بها التمرين والتدريب للرياضة نحو مسائل العويص في الفرائض.

فمن البعيد: تأويل الحنفية قوله ﷺ لغيلان بن سلمة وقد أسلم على عشر: «**أمسك أربعا وفارق سائرهن**»، فإنهم حملوا «**أمسك**» على ابتدئ النكاح في أربع منهن، ووجهُ بُعدِه: أنه لم ينقل تجديد لا منه ولا من غيره مع كثرة إسلام الكفار المتزوجين.

(ص):

و«ستين مسكينا» على ستين مدا.

(ش):

من البعيد أيضا: قولهم في قوله تعالى ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤] أي: إطعام طعام ستين؛ لأن القصد دفع الحاجة، وحاجة ستين مسكينا في يوم واحد كحاجة واحد في ستين يوما، فجعلوا المعدوم - وهو «طعام» - مذكورا ليصح كونه مفعولا لـ«إطعام»، وجعلوا «ستين مسكينا» عدما مع صلاحه لأن يكون مفعولا لـ«إطعام»، ثم هذه العلة رافعة لاعتبار العدد الذي هو حكم الأصل، فكانت مبطلة له، ولا يجوز أن يستنبط من النص معنى يعكر على أصله بالإبطال، ولأن في العدد فائدة، وهي أن دعاءهم أقرب إلى الإجابة، فلا يجوز إلغاؤها.

(ص):

و«أيما امرأة نكحت نفسها» على الصغيرة والأمة والمكاتبة.

(ش):

أي: حملوا المرأة في الحديث على ذلك، ووجه بعده: أن الصغيرة ليست بامرأة في حكم اللسان كما أن الصبي ليس برجل، وألزموا سقوط التأويل على مذهبهم، فإن الصغيرة لو

زوجت نفسها فالعقد عندهم صحيح موقوف نفاذه على إجازة الولي، ففروا من ذلك وقالوا: هو محمول على الأمة، فألزموا بطلانه بقوله: «**فلها المهر**» ومهر الأمة لا يجب لها بل لسيدها، ففروا من ذلك وقالوا: هو محمول على المكاتبة، فقيل لهم: هو باطل أيضا، والقياس وإن قوي هنا في نفسه لكن دلالة العام قوية، لأنه قال: «أي»، وهي كلمة عامة، وأكدها بكلمة «ما»، فيبعد الإتيان بهذه الصيغة المؤكدة مع إرادة صورة نادرة فيما بين النساء، بل لا تخطر بالبال.

ومن هذا التقرير يظهر لك حسن جمع المصنف بين هذه الثلاثة وإيرادها على هذا الترتيب، وهو فيه متبع لابن الحاجب، وقد غفل عنه شراحه[1].

(ص):

و«لا صيام لمن لم يبيت» على القضاء والنذر.

(ش):

لِما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية في النهار، فجعلوه كاللغز، إذ حملوه على النادر مع اشتماله على صيغة العموم.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣/٤٦٩-٤٧٤).

(ص):

و«ذكاة الجنين ذكاة أمه» على التشبيه.

(ش):

عند الحنفية تجب ذكاة الجنين، وعند الشافعي إن ذكاة أمه تغني عن ذكاته إن لم يمكن ذكاته، والحديث يروى برفع «الذكاة» ونصبها، والرفع هو المعروف المحفوظ، وبه ينتهض استدلال الشافعي، ورواه الحنفية بالنصب، وزعموا أنه يدل لهم على كلا الروايتين، ووجهوا النصب بوجهين: أحدهما: أن التقدير «كذكاة أمه»، حذف الكاف فانتصب، أي: ذكوه كما تذكون أمه، وثانيهما: أنه أعمل فيه الذكاة الأولى، لأنها مصدر، فكأنه قال: فإن ذكاة الجنين ذكاة مثل ذكاة أمه، والخبر محذوف، أي: واجبة، وأما على الرفع.. فلأن التقدير «مثل ذكاة أمه»، وحاصله حمله على التشبيه كما قاله المصنف.

وأما أصحابنا.. فوهموا رواية النصب وقالوا: المحفوظ في الرواية الرفع كما قاله حملة الحديث كالخطابي وغيره[1]، وهي تحتمل أوجها أحسنها: «**ذكاة الجنين**» خبر مقدم، و«**ذكاة أمه**» مبتدأ مؤخر[2]، والتقدير: ذكاة أم الجنين ذكاة له، قالوا: ولو كان

(١) انظر «غريب الحديث» (١/ ٥٦) و«معالم السنن» (٤/ ٢٨٢) كلاهما للخطابي.

(٢) كلمة «مؤخر» من ٤، ولا وجود لها في ١ و ٢ و ٣.

كما قالت الحنفية لم يكن للجنين مزية، وحقيقة الجنين ما كان في البطن، وذبحه في البطن لا يمكن، فعلم أنه ليس المراد أنه يذكى كذكاة أمه، بل ذكاة أمه كافية، ويؤيده رواية البيهقي: «**ذكاة الجنين في ذكاة أمه**»، وفي رواية: «**بذكاة**».

وأما توجيه الحنفية للنصب.. فضعيف، أما الأول - وهو تقدير النصب بحذف حرف الجر -.. فقال ابن عمرون: ليس بشيء؛ لأنه يلزم منه جواز قولك: «زيد عمرا»، أي: كعمرو، وأما الثاني.. فلأن فيه حذف حرف الجر، والأصل خلافه.

بل رواية النصب - إن صحت - محمولة على أن تقديره: وقت ذكاة أمه، ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، فانتصب على الظرف، وهو يدل للشافعي، لأن الثاني إنما يكون وقتا للأول إذا أغنى الفعل الثاني عن الأول، وإلا فمن المحال وقوع الذكاة الأولى في وقت الثانية، وهذا التقدير للنصب أولى من تقديرهم لوجهين: أحدهما: عدم احتياجه للمحذوف، وثانيهما: موافقته لرواية الرفع.

وأما ما قالوه في تقديره الرفع.. فساعدهم ابن جني على عادته وقال: إذا حمل على ما قاله أبو حنيفة يكون المجاز وقع في الخبر وهو الكثير، فكان الحمل عليه أولى، وهذا مردود كما قاله ابن عمرون، لأن سياق الحديث وسؤالهم «نلقيه أم نأكله؟» لم يكن لأنهم شكوا

أن ما أدرك ذكاته وذكي من هذا الصنف المأكول يحل أكله، وإنما سألوه عما تعذر فيه الذبح، فوجب حمله على ذلك ليكون الجواب مطابقا للسؤال.

(ص):

و«إنما الصدقات» **على بيان المصرف.**

(ش):

أي: دون إرادة استيعاب الأصناف بالعطاء، ولا شك أن المقتصر على الإعطاء لصنف واحد معطل للتناول.

(ص):

و«من ملك ذا رحم محرم» **على الأصول والفروع.**

(ش):

هذا الحمل لبعض الشافعية، ووجه بعده: تعطيل لفظ العموم، فإنه يبعد أن يأتي النبي ﷺ بالصيغة العامة ويريد به الأب والابن، مع أن له اسمًا آخر يعرف به وهو أبلغ في التعريف، كمن قال: «من دخل داري فله درهم»، ثم قال: «أردت به الأب».. لا يستحسن.

فإن قيل: كيف جعل المصنف هذا بعيدا وهو مذهبه.. فالجواب: أن مذهبنا اختصاص العتق بالأصول والفروع، أما حمل الحديث فلا، وإنما تلك طريقة ضعيفة لبعض الأصحاب،

وحذاقهم لا يرضونها؛ لأنهم لا يثبتون الحديث، فقال النسائي: «حديث منكر»، وقال الترمذي: «لا يتابع ضمرة عليه، وهو خطأ عند أهل الحديث»، وكذا قال ابن عساكر[1]، والذي قضى عليه بالبعد إنما هو حمل الحديث على خلاف ظاهره، وأما مقام

---

(١) هذا الحديث له عدة روايات:
فأخرجه أبو داود (٣٩٤٩) والترمذي (١٣٦٥) والنسائي في «الكبرى» (٥/١٣-١٤، الأرقام: ٤٨٧٨-٤٨٨٢) من حديث حماد ابن سلمة عن قتادة عن الحسن عن سمرة بن جندب قال: قال رسول الله ﷺ: **«من ملك ذا رحم محرم فهو حر»**.
قال أبو داود: «لم يحدث هذا الحديث إلا حماد بن سلمة، وقد شك فيه»، يعني: شكه في ذكر سمرة ورفع الحديث، وقال الترمذي: «هذا حديث لا نعرفه مسندا إلا من حديث حماد بن سلمة»، في إشارة منهما إلى مخالفة الثقات له، ولذلك أخرجه أبو داود (٣٩٥٠-٣٩٥٢) والنسائي في «الكبرى» (٥/١٤-١٥، الأرقام: ٤٨٨٣-٤٨٨٧) عقيب الرواية السابقة من حديث سعيد عن قتادة مثله من قول عمر بن الخطاب والحسن وجابر بن زيد موقوفا عليهم رضي الله عنهم، وقال أبو داود: «سعيد أحفظ من حماد».
وللحديث طريق آخر أخرجه النسائي في «الكبرى» (٥/١٣، رقم: ٤٨٧٧) وابن ماجه (٢٥٢٥) من حديث ضمرة بن ربيعة عن سفيان عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: **«من ملك ذا رحم محرم فهو حر»**، قال النسائي: «لا نعلم أن أحدا روى هذا الحديث عن سفيان غير ضمرة، وهو حديث منكر» ثم أورد اختلاف الرواة فيه.
وقد أورد هذه الرواية الترمذي عقب الحديث السابق معلقًا وقال: «لم يتابع ضمرة على هذا الحديث، وهو حديث خطأ عند أهل الحديث»، وأخرج الحديث وما قاله الترمذي ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢٤/٤٠٦-٤٠٧)، ونقل كذلك إنكار أحمد له.
ومن هنا ينبه إلى أن ما أورده الشارح من كلام العلماء في الحديث إنما قيل في رواية ضمرة، مع الإقرار بأن رواية حماد ليست أحسن حالا منها، والله أعلم.

الاحتجاج به فأمر آخر، وكذلك ما قضى عليه بالبعد من تأويلات الخصوم، فإنما بعده من قبل لفظه، ولا ينكر أن يكون عليه دليل من خارج، إلا أن تلك صناعة فقهية، وحظ الأصولي ما بيناه.

(ص):

و«السارق يسرق البيضة» على الحديد.

(ش):

هذا التأويل حكاه ابن قتيبة عن يحيى بن أكثم، قال[1]: «حضرت مجلسه فرأيته يتأول البيضة على الحديد والحبل على حبال السفن، ورأيته يعجب به، وهو باطل، فإن هذا ليس موضع تكثير لما يأخذه السارق، وإنما هو موضع تقليل، فإنه لا يقال: «قبح الله فلانا عرض نفسه للضرب في عقد جوهر»، إنما يقال: «عرّض يده في خلق رث أو كبة شعر».

قال: «وكأن الحديث أورد على ظاهر الآية في قطع القليل والكثير، وأراد بالبيضة بيضة الدجاجة، ثم [أُعلِم بعد[2]] أن القطع لا يكون إلا في ربع دينار فصاعدا»[3].

(١) انظر «تأويل مختلف الحديث» (٣١٣-٣١٥)، ولم أجد في مطبوعته ذكر قصته مع يحيى بن أكثم، وإنما أورد قوله مرسلا.

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و«الغيث»، وكذا هو في أصل ٢ أيضًا، ثم أقحم عليه اسم الجلالة ليصير «أعلم الله بعد»، وكذلك هو في ٤، وفي ١: «أعلمه الله بعد».

(٣) قال العراقي: «والأحسن الجواب بأنه ينجر به سرقة القليل إلى أن يسرق

(ص):

و«بلال يشفع الأذان» على يجعله شفعا لأذان ابن أم مكتوم.

(ش):

المشهور أن الآذان مثنى؛ لقوله: «**أُمِر بلال أن يشفع الآذان**»[(١)]، ونقل عن بعض السلف إفراده، وأوّل قوله: «يشفع» أي: يجعل آذانه شفعا لآذان ابن أم مكتوم، وهو ضعيف؛ لأن بلالا كان ينادي بليل، وابن أم مكتوم يتأخر حتى يقال له: «أصبحت أصبحت»[(٢)]، فكيف يكون الأول شفعا للثاني؟!.

وقد اعترض على المصنف في هذا المثال بأن «يشفع» فعل مثبت لا عموم له، وجوابه أن العموم في المتعلق به، وهو الآذان، لتناوله لجميع كلماته.

نصابا فيقطع، والله أعلم»، قلت: والحديث أخرجه البخاري (٦٧٨٣) ومسلم (١٦٨٧) عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(١) كذا في ١ و ٤، وكذلك أخرجه البخاري (٦٠٥) ومسلم (٣٧٨) من حديث أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وفي ٢ و ٣: «إن بلالا يشفع الأذان».

(٢) أخرجه البخاري (٦١٧) ومسلم (١٠٩٢) من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(ص):

[المجمل والمبين]

[تعريف المجمل]

«المجمل»: ما لم تتضح دلالته.

(ش):

إنما قال: «ما» ولم يقل: «لفظ»؛ ليشمل القول والفعل، وإنما قال: «**لم تتضح دلالته**» ولم يقل: «لم يدل بمعين»؛ احترازا عن المهمل إذ لا دلالة له، وهذا له دلالة، ولكن غير واضحة.

[صور من دعاوى الإجمال المردودة]

(ص):

فلا إجمال في آية السرقة.

(ش):

أي: لا في اليد ولا في القطع، خلافا لبعض الحنفية[1]، فإن اليد للعضو إلى المنكب حقيقة، وإطلاقها هنا إلى الكوع من إطلاق

(١) حيث قال كما حكاه العراقي: «فيها إجمال في القطع، لأنه يحتمل الشق والإبانة، وفي اليد لاحتمالها الجميع إلى المنكب وإلى الكوع».

الكل على الجزء، وقد دل عليه دليل، وهو فعل النبي ﷺ والإجماع، وذلك أولى من الإجمال المؤدى إلى التعطيل، وأما القطع فإبانة المفصل، فهو ظاهر فيه، فلا إجمال.

(ص):

ولا في نحو ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣].

(ش):

أي: فيما وقع فيه التحريم على الأعيان؛ لأن المعقول فيه التصرف، فيعم جميع أنواعه من العقد على الأم ووطئها.

وهذه المسألة مكررة سبقت في «باب العموم» في قوله: «**وقد يعم اللفظ عرفا كالفحوي ونحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾**»، وإنما أعادها؛ لأن عادة الأصوليين يذكرون هنا الخلاف فيها عن الكرخي، واحتج عليه الشيخ أبو حامد بأن الصحابة احتجوا بظاهر هذه الآيات في إثبات[1] التحريم، ولم يرجعوا لغيره.

وعلى الأول فيكون من المجاز المنقول حتى صار حقيقة عرفية.

وقيل: إنه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على أن الأحكام الشرعية إنما تتعلق بأفعال المكلفين دون أعيانهم، ولهذا عرفوا الحكم بأنه الخطاب المتعلق بفعل المكلف.

(١) كلمة «إثبات» من ٢ و ٣، وفي ١ و ٤: «باب».

وذهب السرخسي وفخر الإسلام من الحنفية إلى أن الحكم متعلق بالعين كما يتعلق بالفعل، ومعنى حرمة العين خروجها من أن تكون محلا للفعل شرعا كما أن حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا، فلا ضرورة إلى اعتبار الحذف أو المجاز، وأيضا معني الحرمة المنع، فمعنى حرمة الفعل: أن العبد يمنع من اكتسابه وتحصيله، فالعبد ممنوع عنه، ولذلكِ لا يقال: «لا تشرب هذا الماء» وهو بين يديه، ومعنى حرمة العين: منعه من التصرف فيها، فالعين ممنوعة، والعبد ممنوع عنها، وذلك كما إذا صببت الماء الذي بين يديه، وهو أبلغ[1].

(ص):

﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: ٦].

(ش):

أي: لا إجمال فيها خلافا لبعض الحنفية، بل هو حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم، وهو القدر المشترك بين مسح الكل والبعض، فيصدق بمسح[2] البعض، وعزاه في «**المحصول**» (٣/ ١٦٥) للشافعي، ونقل ابن الحاجب عنه ثبوت التبعيض بالعرف[3].

---

(١) انظر «أصول البزدوي» (٢٤٤-٢٤٥) و«أصول السرخسي» (١/ ١٩٥).

(٢) كذا في ١ و ٤، وفي ١ و ٣: «مسح».

(٣) انظر «رفع الحاجب» (٣/ ٣٨٦-٣٨٧).

(ص):

«لا نكاح إلا بولي».

(ش):

الصيغ الواردة في الشرع لذوات واقعة، كقوله: «**لا نكاح إلا بولي**»[١]، «**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**»[٢]، «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**».. اختلفوا فيها:

فالجمهور على أنها ليست بمجملة بناء على القول بثبوت الحقائق الشرعية، وأن الشرعي مخصوص بالصحيح، وأنه محمول على الشرعي دون اللغوي وغيره من المحتملات، ومع ذلك لا وجه للإجمال؛ إذ لا شك في انتفاء الذوات.

وذهب القاضي أبو بكر وبعض المعتزلة إلى أنها مجملة بناء على نفيه الحقائق الشرعية، وأن الشرعي للأعم من الصحيح والفاسد.

والقائلون بالإجمال اختلفوا في سببه على ثلاثة مذاهب:

أحدها: كون اللفظ لم يرد به نفي الوقوع، إذ وقوعه مشاهد، وإنما أريد به أمر آخر لم يذكر، وهو غير معلوم، فكان مجملا.

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٠٨٥) والترمذي (١١٠١) وابن ماجه (١٨٨١) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، وقد تكلم الترمذي على إسناده بكلام طويل.

(٢) أخرجه البخاري (٧٥٦) ومسلم (٣٩٤) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

الثاني: أنها ظاهرة في نفي الوجود ونفي الحكم، فصار مجملا.

الثالث: أنها مترددة بين نفي الكمال ونفي الجواز، وهو الذي صرح به القاضي في «التقريب» (٣/٢٥٧-٢٥٨)[١].

وزعم المازري أن القاضي يقول بالوقف في هذه المسألة، قال: وهو غير مذهب الإجمال، فيقول: يحتمل عندي نفي الإجزاء ونفي الكمال لا أكثر من ذلك حتى يعلم دليل من أحد الأمرين، والقائل بالإجمال يقول أنه يستغرق جميع الأشياء فالتحق بالمجملات[٢].

---

(١) وذلك كما قال الغزالي في «المستصفى» (٣/٤٨-٤٩) من حيث «إنه نفى الأسماء الشرعية وأنكر أن يكون للشرع فيها عرف يخالف الوضع، فلزمه إضمار شيء في قوله -: «لا صيام»، أي: لا صيام مجزئا صحيحا، أو لا صيام فاضلا كاملا، ولم يكن أحد الإضمارين بأولى من الآخر، وأما نحن إذا اعترفنا بعرف الشرع في هذه الألفاظ صار هذا النفي راجعا إلى نفس الصوم، كقوله: لا رجل في البلد، فإنه يرجع إلى نفي الرجل، ولا ينصرف إلى الكمال إلا بقرينة تعضد الاحتمال».

(٢) ظاهر إيراد الشارح كلام المازري وتصويره إياه أنه ينكر أن القاضي يقول بالإجمال في هذه الصورة، وخلاصة ما حكاه المازري في «إيضاح المحصول» (٢٣٣-٢٣٤) من مذهب القاضي «أن هذه الألفاظ لم توضع لنفي الذوات، ولم يتوقع أن يكون ذلك هو مراد المتكلم، بل إنها موضوعة لنفي أوصافها».
قال القاضي في «التقريب» (١/ ٣٨٢-٣٨٣): «لأن معنى هذا الكلام مفهوم في عرف اللغة والاستعمال قبل الشرع والرسالة؛ لأنهم إذا قالوا: «لا علم إلا ما نفع»، و«لا كلام إلا ما أفاد»، و«لا حكم إلا لله»، و«لا طاعة لمن عصى الله»، و«لا عمل إلا ما أجدى ونفع».. عُلم بذلك أنهم يعنون لا علم ولا كلام نافع إلا ما أفاد، ولا حكم واجب لازم إلا لله، ولا عمل يجب الاشتغال به إلا ما أجدى ونفع، ولا طاعة لمن عصى الله تجب وتلزم، هذا مفهوم عند جميع أهل اللغة ومن عرف كلامهم قبل ورود الشرع وبعده، فوجب حمل

(ص):

«رفع عن أمتي الخطأ والنسيان».

(ش):

ذهب أبو الحسين وأبو عبد الله البصريان إلى أنه مجمل لتردده[1]، والجمهور على خلافه لظهوره في نفي المؤاخذة والعقاب، لكن هل ذلك بالعرف أو باللغة؟، جزم ابن الحاجب بالأول[2]، وهو الذي

الكلام عليه، وخرج بذلك عن حد الإجمال، ووجب أن يكون المعقول من قوله: «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**» أنه لا صيام مجزئ مجدٍ نافع إلا ما كان كذلك، ولا صلاة نافعة مجزئة، ولا وضوء نافع مجدٍ مجزئ إلا ما كان كذلك».

قال المازري: «ولكن الأوصاف التي وضعت لنفيها إذا تعددت وأمكن أن يراد أحدها.. دخل اللفظ الإجمال من هذه الجهة».

وقد شرح القاضي هذا الوجه عقيب كلامه السابق (١/٣٨٣) فقال: «ومع هذه فإنه قد يجوز أن يكون في هذا الخطاب إجمال واحتمال من غير هذا الوجه الذي ظنوه، وهو تردده بين نفي شيئين يصح القصد به إلى كل واحد منهما بدلًا من الآخر، وهو أن يكون أراد بقوله: «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**» شرعي مجدٍ مجزئ معتد به لصاحبه، ويجوز أن يكون أراد لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل كامل فاضل وإن كان شرعيًا مجزئًا ومعتدًا به»، ثم عاد بعد إلى هذا المعنى وقرره في مباحث العام والخاص بما يدل على تبنيه له (٣/٢٥٧-٢٥٨).

فبان والعلم عند الله أن كلام المازري لا غبار عليه، وهو المظنون به.

(١) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/٣٣٦).

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٣/٣٨٩).

قاله القاضي في «التقريب» (١/ ٣٧٢) تفريعا على ثبوت الأسماء الشرعية، وذكر ابن السمعاني الثاني[١].

واعلم أن المصنف تقدم له في «باب العموم» نفي أن يكون هذا عاما، حيث قال: «**لا المقتضى**»، وهنا نفى أن يكون مجملا، وهو في هذا الاضطراب متابع لابن الحاجب[٢].

(ص):

«**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**».

(ش):

هذه سبقت في «**لا نكاح إلا بولي**»، فلا وجه للتكرار.

وقال ابن دقيق العيد[٣]: «صار بعض الأصوليين إلى أن هذا اللفظ مجمل من حيث إنه يدل على نفي الحقيقة، وهي غير منتفية، فيحتاج إلى الإضمار، ولا سبيل إلى إضمار كل محتمل لوجهين:

أحدهما: أن الإضمار إنما احتيج إليه للضرورة، والضرورة تندفع بإضمار فرد، فلا حاجة إلى إضمار أكثر منه.

---

(١) انظر «القواطع» (١/ ٤٤٧-٤٤٨).

(٢) قال العراقي: «لا اضطراب في ذلك، فلا عموم فيه ولا إجمال، وإنما معناه رفع شيء مخصوص وهو العقاب بدليل اقتضى ذلك، والله أعلم».

(٣) «شرح عمدة الأحكام» (١/ ٢٤٢).

وثانيهما: أن إضمار الكل قد يناقض، فإن إضمار الكمال يقتضي إثبات أصل الصحة، ونفي الصحة يعارضه، وإذا تعين إضمار فرد فليس البعض أولى من البعض، فتعين الإجمال.

وجواب هذا: أنا لا نسلم أن الحقيقة غير منتفية، وإنما تكون غير منتفية لو حمل لفظ «الصلاة» على غير عرف الشرع وكذلك «الصيام» وغيره، أما إذا حمل على عرف الشرع.. فيكون منتفيا حقيقة، ولا يحتاج إلى الإضمار المؤدي إلى الإجمال، ولكن ألفاظ الشرع محمولة على عرفه، لأنه الغالب، ولأنه المحتاج إليه عنه[1]، فإنه بعث لبيان الشرعيات، لا لبيان موضوعات اللغة».

(ص):

لوضوح دلالة الكل وخالف قوم.

(ش):

هو راجع لجميع ما سبق من المسائل، وقد بينا وجه الظهور والخلاف فيها.

---

(١) كذا في النسخ الثلاثة ١ و ٢ و ٣، وكتب فوقه في نسخة ٢: «منه»، وفي مطبوعة «شرح العمدة»: «فيه».

[أنواع الإجمال]

(ص):

وإنما الإجمال في مثل «القرء» و«النور» و«الجسم»، ومثل «المختار» لتردده بين الفاعل والمفعول.

(ش):

الإجمال يكون تارة في المفرد وتارة في المركب، وللأول أسباب:

أحدها: أن يكون وضع لذلك، كـ«القرء» للطهر والحيض، و«الشفق» على الحمرة والبياض، وهذا ذكره ابن الحاجب وغيره، لكن ذكر الإمام تقي الدين في «**شرح المقترح**» دقيقة في[1] الفرق بين المجمل والمشترك: أن المجمل يستدعي ثبوت احتمالين متساويين بالنسبة إلى الفهم، سواء وضع اللفظ لهما على وجه الحقيقة أو في أحدهما مجاز وفي الآخر حقيقة، فالإجمال إنما هو بالنسبة إلى الفهم، والمشترك لا يكون إلا لاحتمالين متساويين بالنسبة إلى الوضع، لا بالنسبة إلى الفهم، فلا يكون مجملا. انتهى.

ثانيها: صلاحية اللفظ لمتماثلين بوجه، وذلك كـ«النور» للعقل ونور الشمس.

---

(١) كلمة «في» من ٤، ولا وجود لها في ١ و ٢ و ٤.

ثالثها: صلاحيته لمتماثلين، وذلك كـ«الجسم» للسماء والأرض، و«الرجل» لزيد وعمرو.

وهذا والذي قبله ذكره الغزالي[١].

رابعها: صلاحيته للفاعل والمفعول، كـ«المختار» تقول: «اخترت فلانا، فأنا مختار، وهو مختار»، قال العسكري[٢]: «ويتميز بحرف الجر، فتقول في الفاعل: مختار لكذا، وفي المفعول: مختار من كذا».

(ص):

وقوله تعالى: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧][٣].

(ش):

الإجمال في التركيب له أمثلة، منها: هذه الآية، لتردد الذي بيده عقدة النكاح بين الزوج والولي، ولذلك اختلف فيه، فقال الشافعي بالأول ومالك بالثاني، وتَرجَّح قول الشافعي بأنه المروى عن علي وابن عباس عالمي الصحابة، ولا يعرف لهما مخالف من

---

(١) انظر «المستصفى» (٣/٥٧).

(٢) «الفروق اللغوية» (٢٠٣).

(٣) ما بين المعقوفتين ثابت في «الغيث»، وليس في أي من النسخ الثلاثة، وأثبته لموضع الشاهد.

الصحابة، إنما المخالف الزهري ومجاهد والحسن، ثم هو جار على القواعد، فإن الولي لا يجوز له أن يعفو عن مال يتيمه بوجه من الوجوه، وحمل المحتمل على موافقة القواعد الشرعية أولى.

واعلم أن المصنف تابع ابن الحاجب في جعل هذا من الإجمال[(١)]، وهو منازع فيه على مذهبه، لظهوره عند الشافعي في الزوج، ومع ذلك لا إجمال.

(ص):

﴿إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ١].

(ش):

ومنها: أن يكون موضوعا لجملة معلومة إلا أنه دخلها استثناء مجهول، فيكون مقتضيا لإجمال جميعه، كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾، فإنه صار مجملا لما دخله الاستثناء.

ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥١ والإسراء: ٣٣]، لما كان الحق مجملا صار ما نهى عنه من القتل مجملا، وقوله عليه الصلاة والسلام: «**الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا**»[(٢)].

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣/ ٣٨١).

(٢) أخرجه الترمذي (١٣٥١) وابن ماجه (٢٣٥٣) من حديث كثير بن عبد الله

(ص):

{وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم} [آل عمران: ٧].

(ش):

ومنها: التردد بين العطف والقطع، كالواو في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾، ومن ثم جاء الخلاف في جواز الوقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وقد سبقت هذه المسألة.

وهذا يحسن أن يكون معدودا من أسباب الخلاف، لا أن الأصح فيه الإجمال؛ لما سبق من ترجيح خلافه.

(ص):

وقوله: «لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبه في جداره»(١).

(ش):

ومنها: في مرجع الضمير إلى ما تقدم، فإن ضمير الجدار يحتمل العود على نفسه، أي: في جدار نفسه، وعلى «جداره»، أي: في جدار جاره، ولهذا

بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جده رضي الله عنهم، قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»، وأخرجه أبو داود (٣٥٩٤) من حديث كثير بن زيد عن الوليد بن رباح عن أبي هريرة رضي الله عنهم، وكثير بن زيد والوليد في سنده صدوقان.

(١) أخرجه البخاري (٢٤٦٣) ومسلم (١٦٠٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، واللفظ لمسلم.

اختلف قول الشافعي في الجدار المختص بأحد الجانبين هل للآخر وضع الجذوع عليه، والجديد المنع بناء على أن الضمير في «جداره» لصاحب الخشبة، أي: لا يمنعه الجار أن يضع خشبة على جدار نفسه، ورُجِّح هذا بأنه الأوفق للقاعدة النحوية في عود الضمير للأقرب.

(ص):

وقولك: «زيد طبيب ماهر».

(ش):

ومنها: في مرجع الصفة، فإن «ماهر» قد يرجع إلى الطبيب، وقد يرجع إلى زيد، ويتفاوت المعنى باعتبارهما.

(ص):

«الثلاثة زوج وفرد».

(ش):

ومنها: تردد اللفظ بين جميع الأجزاء وجميع الصفات نظرا إلى اللفظ، وإن كان أحدهما يتعين من خارج، كقولك: «الثلاثة زوج وفرد»، فإنه بالنظر إلى دلالة اللفظ لا يتعين أحدهما، وبالنظر إلى صدق القائل يتعين أن يكون المراد منه جميع الأجزاء، فإن حمله على جميع الصفات أو جميعها يوجب كذبه[1].

---

(١) قال العراقي: «وفي عد هذا من المجمل نظر لا يخفى»، ونحوه في «الفوائد السنية» للبرماوي (٤/ ١٧٦٤).

[وقوع المجمل في الكتاب والسنة]

(ص):

والأصح وقوعه في الكتاب والسنة.

(ش):

أي: خلافا لداود، قال الصيرفي: ولا أعلم أحدا أباه غيره، والدليل عليه: ما سبق من الآيات والأحاديث.

فائدة: هل نكلف بالتزام شيء قبل ورود البيان؟

قال صاحب «القواطع» (١/٤٠٣): «قالوا: إن التزام المجمل قبل بيانه واجب، واختلف أصحابنا في كيفية التزامه قبل البيان على قولين[١]:

أحدهما: أنا متعبدون قبل البيان بالتزامه بعد البيان.

والثاني: أنا متعبدون قبل البيان بالتزامه مجملا، وبعد البيان بالتزامه مفسرا».

وهذا الخلاف مما فات المصنف ذكره، وهو قريب من الخلاف السابق في العام هل يجب اعتقاد عمومه قبل ورود التخصيص؟.

---

(١) كذا في النسختين ١ و ٣، وكذا في أصل ٢ أيضًا قبل أن يحوله بعضهم إلى «وجهين»، وكذلك هو في القسم الرديء من ٤.

[لا إجمال في تعارض المسمى الشرعي واللغوي]

(ص):

وأن المسمى الشرعي أوضح من اللغوي، وقد تقدم.

(ش):

أي: فيحمل على الشرعي إلا أن يقوم دليل على إرادة اللغوي، لاستقراء عرف الشارع غالبا في إطلاق لفظ «الصلاة» و«الصوم» وغيرهما لما ثبت له فيه عرف استعمال.

وقيل: مجمل، وبه قال القاضي[1]، قال الأبياري[2]: «وهو يناقض مذهبه في نفي الأسماء الشرعية، اللهم إلا أن يكون له قول آخر بإثباتها، وإلا فالإجمال مع اتحاد جهة الدلالة محال، أو يكون ذلك تفريعا منه على قول من يثبتها، وهذا ضعيف؛ فإنه من أين له الحكم عليهم بأنهم يسوون بين النسبة إلى المسميين؟!»[3].

---

(١) نقله من مذهبه الغزالي في «المستصفى» (٣/٥٣)، واستغربه - وهو غريب - فقال: «ولعل هذا منه تفريع على مذهب من يثبت الأسامي الشرعية، وإلا فهو منكر للأسامي الشرعية».

(٢) «التحقيق والبيان» (١/ ٥٢٠).

(٣) وهذا الكلام ظاهر وبينٌ في أن الأبياري تبع الغزالي في نسبة هذا المذهب إلى القاضي وكذا إيراد احتمال تفريعه له على إثبات الأسماء الشرعية، وهو كثير الاتكاء على «المستصفى» في شرحه على «البرهان»، ولكنه لم يطمئن إلى هذه

وقوله: «**وقد تقدم**» أي: في فصل الحقيقة والمجاز.

(ص):

فإن تعذر حقيقته[1].. فيرد إليه بتجوز، أو مجمل، أو يحمل على اللغوي، أقوال.

(ش):

إذا وردت لفظة لها مسمى لغوي ومسمى شرعي، وتعذر الشرعي حقيقة، ولم يمكن الرد إليه إلا بتجوز، كقوله: «**الطواف بالبيت صلاة**»، فإنه لا يمكن حمله على الصلاة الشرعية حقيقة.. رد إلى المجاز، فيحمل على أن حكمه حكم الصلاة في الطهارة

النسبة والاحتمال، وكأني به يبحث عما يؤيده في كلام القاضي ولا يطلع عليه.
وظني والله أعلم أن هذا الاحتمال الذي أورده الغزالي أولا وتبعه فيه الأبياري صواب لا شك فيه، وأصله ما قاله القاضي في «التقريب» (١/ ٣٧١):
«فإن قيل: فما تقولون لو ثبتت أسماء شرعية وإن كانت ألفاظًا لغوية، لكنها منقولة في الشرع إلى أحكام غير التي وضعت لها في حكم اللسان ثم ورد الشرع بذكرها، هل يجب حملها على موجب اللغة أو موجب الشرع؟..
قيل: كان يجب الوقف في ذلك؛ لأنه يجوز أن يراد بها ما هي له في اللغة، ويجوز أن يراد بها ما هي له في الشرع، ويجوز أن يراد بها الأمران إن كانا مثلين يمكن أن يقعا معًا في وقت واحد أو في وقتين، فإن كانا خلافين صح أن يريدهما جميعًا معًا، وإن كانا ضدين صح أن يريدهما على الترتيب، ويجب لتجويز ذلك أجمع الوقف إلى أن يدل دليل على المراد به على ما نبينه من بعد في حكم المحتمل من الألفاظ».

(١) كذا في ١ و ٢ و ٤ ومخطوطة «الغيث»، وفي ٣ ومطبوعة «الغيث»: «حقيقة».

والستر ونحوها، لأن عرف الشارع تعريف الأحكام، فيرد كلامه إلى الشرعي ما أمكن، وقيل: يحمل على اللغوي، حتى يقال: المراد بالصلاة الدعاء، وقيل: مجمل لتردده بينهما، ولم يحك ابن الحاجب فيه القول بالحمل على اللغوي.

ونظير المسألة أيضا: أن يتعذر الحمل على اللغوي كما يتعذر على الشرعي.. فهل يرد إلى الشرعي أو يكون مجملا؟، فيه هذا الخلاف.

وعبارة المصنف شاملة لكل من الصورتين، فإن قوله: «**تعذر**» أعم من الشرعي أو اللغوي، والغزالي ذكر الأولى ومثل لها بـ«**الطواف بالبيت صلاة**» كما ذكرنا، ويمكن أن يكون هذا مثالا للثانية، فإن الطواف ليس هو نفس الصلاة الشرعية ولا اللغوية، فهل يرد إلى الشرعية أو يكون مجملا؟، ومثل الأولى بقوله ﷺ: «**الاثنان فما فوقهما جماعة**»(١)، قال: «فإنه محتمل أن يكون المراد أنه يسمى جماعة، وانعقاد الجماعة وحصول فضيلتها»(٢).

(١) أخرجه ابن ماجه (٩٧٢) من حديث الربيع بن بدر عن أبيه عن جده عمرو بن جراد عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، والربيع كما قال الحافظ في «موافقة الخبر الخبر» (١/٤٨٣-٤٨٤) اتفقوا على تضعيفه، ولم يرو عن أبيه بدر غيره، والخبر كما قال الحافظ: «جاء من حديث أبي موسى الأشعري وأبي أمامة الباهلي وأنس بن مالك، ومن رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وأسانيدها كلها ضعيفة»، قال: «وقد استعمل البخاري هذا الحديث ترجمة، وأورد في الباب ما يؤدي معناه، فاستفيد من ذلك ورود هذا الحديث في الجملة، والله أعلم».

(٢) انظر «المستصفى» (٣/٥١-٥٢).

[تعارض احتمالي إفادة معنى أو معنيين في كلام الشارع]

(ص):

والمختار أن اللفظ المستعمل لمعنى تارة ولمعنيين ليس ذلك المعنى أحدهما.. مجمل، فإن كان أحدهما.. فيعمل به ويوقف الآخر.

(ش):

إذا أمكن حمل كلام الشارع على ما يفيد معنيين، وحمله على ما يفيد معنى واحدا، وهو متردد بينهما.. فهو مجمل، وقيل: يترجح حمله على ما يفيد معنيين، كما لو دار بين ما يفيد وبين ما لا يفيد، واختاره الآمدي[1].

وأطلق المسألة تبعا للغزالي، وحمله المصنف على ما «إذا كان المعنى الواحد ليس واحدا من المعنيين، فهذا لا يتجه خلاف في العمل بذلك المعنى، بل يقطع بكونه مجملا، ولا يقال: الحمل على ما يفيد معنيين أولى، لكونه أكثر فائدة، لأنا نقول: إنما يتحقق هذا لو كان المعنى الواحد أحد المعنيين، أما إذا لم يكن.. فهو قسيمه، وفي

(١) «الإحكام» (٣/ ٢٥).

العمل به دفع لأحد محتملي اللفظ بمجرد كون الآخر أكثر فائدة، وهو لا يوجب هذا، فأما إذا كان المعنى الواحد أحدهما، أي: أحد المعنيين من المحمل[١] الآخر.. فيعمل به، أي: بالمعنى الواحد على كل حال، ولا يتجه فيه خلاف، لأنه إن كان هو تمام المراد باللفظ فلا إشكال، وإلا فهو أحد المرادين فلا مانع من العمل، ويوقف الآخر فإنه محل النظر»[٢].

(١) كذا في ٢، وفي ١ و ٣: «المحل»، وسقطت الكلمة وقدر سطر قبله من ٤.

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٣/٣٩٦).

[تعريف البيان]

(ص):

«البيان»: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي.

(ش):

هذا نقله ابن السمعاني وغيره عن أبي بكر الصيرفي، وزاد عنه إمام الحرمين وابن الحاجب: «والوضوح»[(١)].

وإنما اختاره المصنف؛ لأنه أجاب عما أورده ابن الحاجب عليه، فإن القاضي قال: يخرج عنه البيان ابتداء، وهو الظاهر من غير سبق إجمال، وأجاب المصنف أن للصيرفي منع تسميته بيانا، فإن البيان الذي هو فعل المبيِّن إنما يكون لما ليس واضحا، ولأن ما ورد ابتداء أفاد علما لم يكن حاصلا للسامع، فهو قبل السماع كمن أشكل عليه خطاب سبق وروده[(٢)].

---

(١) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/ ١٥٩، ف: ٧٠) و«القواطع» (١/ ٣٩٥) و«رفع الحاجب» (٣/ ٤١٢).

(٢) انظر «الإبهاج» (٣/ ٣٧٢-٣٧٣) و«رفع الحاجب» (٣/ ٤١٢).

واعترض عليه إمام الحرمين بأنه تجوز بـ«الحيز»، والمجاز لا يدخل في التعريف، وأجاب المصنف بأن المجاز الظاهر يجوز دخوله، وإلا لم يسلم لهم تعريف[1].

(١) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/١٥٩، ف: ٧٠) و«رفع الحاجب» (٣/٤١٣).

[المبيَّن له]

(ص):

وإنما يجب لمن أريد فهمه اتفاقا.

(ش):

لأن الفهم شرط التكليف[١].

فإن لم يرد لم يجب، ولهذا ذهب بعضهم إلى أنه لا يجب البيان في الخبر، وإنما يجب في التكاليف التي يحتاج إلى معرفتها للعلم بها.

---

(١) قال العراقي: «إما للعمل كالصلاة، أو للإفتاء كأحكام الحيض في حق الرجال، فالمراد فهمهم لها ليفتوا بها النساء، وكأنه أريد بالواجب هنا ما لا بد منه، فإن الله تعالى لا يجب عليه شيء».

[المبيِّن]

(ص):

والأصح أنه قد يكون بالفعل.

(ش):

بدليل أنه عليه الصلاة والسلام بين الصلاة والحج بالفعل، وقال: «**خذوا عني مناسككم**»، «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»(١).

وقيل: يمتنع؛ لأنه يطول فيتأخر البيان به مع إمكان تعجيله.

ومحل الخلاف: ما إذا ورد مجمل، ثم فعل فعلا يصلح أن يكون بيانا له، فيعلم بذلك أنه واقع منه على جهة البيان، وإلا للزم خلو المجمل عن البيان، وهو ممتنع، أما إذا قال: القصد بما كلفتم بهذه الآية ما أفعله، ثم فعل فعلا.. فلا خلاف أن يكون بيانا، قاله القاضي في «**التقريب**» (٣/ ٣٨٣).

واعلم أنه لا خلاف في وقوع البيان بالقول، وإنما الخلاف في الفعل، وسكتوا عن الإشارة والكتابة فيحمل أن يكون على خلاف الفعل، لكن قال صاحب «**الواضح**» من الحنفية: «لا أعلم خلافا في أن البيان يقع بهما».

---

(١) الحديث الأول: أخرجه مسلم (١٢٩٧) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما بلفظ: «**لتأخذوا مناسككم فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه**»، والثاني: أخرجه البخاري (٦٣١) من حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه.

(ص):

وأن المظنون يبيِّن المعلوم.

(ش):

هذا ما نقله القاضي في «التقريب» (٣/ ٤٢٠) عن الجماهير، وقال: «إنه المختار»، واختاره الإمام الرازي[(١)]، واقتصر ابن الحاجب على نقله عن أبي الحسين ثم اختار أن البيان يجب أن يكون أقوى دلالة من المبيَّن، وعن الكرخي المساواة[(٢)]، واستنكر الهندي ذلك وقال[(٣)]: «لا يتوهم في حق أحد أنه ذهب إلى اشتراط أنه كالمبيَّن في قوة الدلالة، فإنه لو كان كذلك لما كان بيانا له، بل كان هو يحتاج إلى بيان آخر».

وحكى القاضي عن العراقيين التفصيل بين ما يعم وجوبه سائر المكلفين، كبيان أقدار الصلاة والزكاة وصفاتها وميقاتها.. فيجب أن يكون بيانه معلوما متواترا، وبين ما لا تعم به البلوى، وتختص معرفته بالعلماء، كقدر نصاب السرقة وأحكام المدبر والمكاتب.. فيقبل في بيانه خبر الواحد[(٤)].

فحصل ثلاثة مذاهب.

---

(١) انظر «المحصول» للرازي (٣/ ١٨٤).

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٣/ ٤٢٠).

(٣) «نهاية الوصول» (٥/ ١٨٩٠).

(٤) انظر «التقريب» للقاضي (٣/ ٤٢٠-٤٢١).

(ص):

وأن المتقدم - وإن جهلنا عينه - من القول والفعل هو[١] البيان، وإن لم يتفق البيانان، كما لو طاف بعد الحج طوافين وأمر بواحد.. فالقول، وفعله ندب أو واجب، متقدما أو متأخرا، وقال أبو الحسين: المتقدم.

(ش):

إذا ورد بعد المجمل قول وفعل.. فإما أن يتفقا في الحكم أو يختلفا، فإن اتفقا.. فإما أن يعلم المتقدم منهما أو لا.

فإن اتفقا وعلم المتقدم منهما.. فهو البيان قولا كان أو فعلا، والثاني تأكيد.

وإن جهل فأحدهما هو البيان من غير تعيين له، وقيل: يتعين غير الأرجح للتقديم، لأن المرجوح لا يكون تأكيدا للراجح لعدم الفائدة، واختاره الآمدي[٢].

وإن لم يتفقا، كما لو طاف ﷺ بعد الحج طوافين وأمر بطواف واحد.. فالمختار أن البيان هو القول، وفعله إما ندب له ﷺ أو واجب عليه لا علينا، سواء كان القول متقدما على الفعل أو

(١) كذا في ٣ ومخطوطة «الغيث» و«شرح المحلي»، وفي ١ و ٢ و ٤ والمخطوطات التي اعتمدها محقق «الغيث»: «فهو».

(٢) «الإحكام» (٣/٣٥).

متأخرا، لأن الجمع بين الدليلين أولى.

وقال أبو الحسين: البيان هو المتقدم قولا كان أو فعلا، كما في صورة اتفاق القول والفعل[1].

وهو باطل؛ لأنه يلزمه نسخ الفعل بالقول إذا وقع القول متقدما مع إمكان الجمع بينهما.

---

(١) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/ ٣٣٩-٣٤٠).

(ص):

مسألة: [تأخير البيان]

تأخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وإن جاز.

(ش):

أي: بناء على جواز تكليف ما لا يطاق.

وعدل عن تعبير ابن الحاجب بالحاجة، فإن الأستاذ أبا إسحاق لم يستحسنها وقال: هي عبارة تليق بمذهب المعتزلة القائلين بأن بالمؤمنين حاجة إلى التكليف[1].

وعدل عن قوله: «ممتنع» إلى قوله: «**غير واقع**» لمطابقته لأصول الأشاعرة، فإنهم وإن جوزوه فلا يقضي بوقوعه كما سبق، والغرض أنه لم يقع[2].

وقوله: «**إن جاز**» لا ينافي قوله في «مباحث الكتاب»: «**ولا ما يعنى به غير ظاهره إلا بدليل**».

---

(١) كذا قال المصنف في «رفع الحاجب» (٣/ ٤٢٢-٤٢٣)، وقال العراقي: «لا يلزم من هذه العبارة القول بمذهب المعتزلة هذا، فإنه لا يتوقف على الحاجة إلى التكليف، بل على حاجة المكلف إلى بيان ما كلف به».

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٣/ ٤٢٢) و«منع الموانع» (١٨٣).

تنبيه: قولهم: «لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أو الفعل» هل المراد به وقت إمكان الفعل أو وقت تضييق الزمان؟، مثاله: إذا زالت الشمس ولم يبين للمكلف ما يفعل هل يكون هذا تأخيرا للبيان أو لا يكون إلى أن يبقى من الوقت ما يسع تلك الصلاة؟، الذي صرح به القاضي أبو بكر أن المراد وقت جواز الشروع في الفعل[1]، فيكون تأخير البيان عن وقت الزوال تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة، وعلى هذا يشكل تعليلهم المنع بأنه تكليف ما لا يطاق، لأنه إذا تبين له في نصف الوقت لم يكن تكليفا بما لا يطاق، وهو تأخير البيان عن وقت الحاجة.

(ص):

وإلى وقته واقع عند الجمهور، سواء كان للمبين ظاهر أم لا، وثالثها: يمتنع في غير المجمل، وهو ما له ظاهر، ورابعها: يمتنع تأخير البيان الإجمالي فيما له ظاهر بخلاف المشترك والمتواطئ، وخامسها: يمتنع في غير النسخ، وقيل: يجوز تأخير النسخ اتفاقا، وسادسها: لا يجوز تأخير بعض دون بعض.

(ش):

في تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الفعل مذاهب[2]:

---

(١) انظر «التقريب» للقاضي (٣/٣٨٦).

(٢) قال المصنف في «منع الموانع» (١٨٣-١٨٥): «قولنا: (وإلى وقته واقع) فأحسن من قول غيرنا: (إن تأخيره عن وقت الحاجة ممتنع إلاَّ عند مجوز ما لا يطاق) لوجهين:

أحدها: أنه جائز وواقع مطلقا، سواء كان للمبين ظاهر - كتأخير بيان التخصيص وبيان مدة النسخ - أم لا، وبه قال أكثر أصحابنا وغيرهم.

والثاني: أنه ممتنع، وعزاه القاضي في «**التقريب**» (٣/ ٣٨٧) للمعتزلة، ووافقهم كثير من الظاهرية كابن داود، ومن أصحاب الشافعي كأبي إسحاق المروزي وأبي بكر الصيرفي، وتبعه ابن الحاجب في النقل عن الصيرفي(١)، لكن نقل الأستاذ أبو إسحاق رجوعه عنه.

وثالثها: يمتنع في غير المجمل، وهو ما له ظاهر، وقد سبق تفسيره، وبه قال الكرخي.

وقال الأبياري في «**شرح البرهان**» (١/ ٤٩٩): «من المعتزلة من فرق بين العام والمجمل فقال: يجوز تأخير بيان المجمل إذ لا يحصل فيه تجهيل، ولا يجوز تأخير بيان العموم لما فيه من الإلباس،

أحدهما: أن المجوزين لما لا يطاق نحن، فافتتاح المسألة بمذهب الخصوم لا يحسن، لأنه يوهم أن المنع هو الجادة، وأن التجويز مقابله، ولذلك لا يحسن من شافعي أن يفتتح مسألة كون البطيخ ربوياً بقوله: «البطيخ غير ربوي» إلاَّ عند من يجعل العلة الطعم، لأنه هو الذي يجعلها الطعم، وهو عنده ربوي، فالأحسن أن يقول: «هو ربوي إلاَّ عند من لا يجعلها الطعم.

والثاني: أنه لا يلزم من عدم امتناعه عدم وقوعه، فنبهنا على أنه مع الجواز غير واقع».

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣/ ٤٢٣).

ومنهم من عكس ذلك فقال: يجوز تأخير بيان العموم لما فيه من أصل الفائدة، بخلاف المجمل فإن وروده لا فائدة فيه».

وكان ينبغي للمصنف أن يقول: «وقيل: عكسه».

ورابعها: يمتنع تأخير البيان الإجمالي، مثل: «هذا العموم مخصوص»، و«هذا المطلق مقيد»، و«هذا الحكم ينسخ»، ولا يمتنع تأخير البيان التفصيلي، وبه قال أبو الحسين، لكنه خصه بما له ظاهر، بخلاف المشترك[1].

وخامسها: يمتنع في غير النسخ ويجوز فيه، وهو قول الجبائي[2]، وعبر بعضهم عن هذا بتعبير حسن فقال: ومنهم من جوز في الأحكام لقبولها النسخ، وهو عندهم يرجع إلى البيان دون الوعد والوعيد.

وظهر بهذا السياق أن النسخ من محل الخلاف، لكن قضية كلام القاضي وإمام الحرمين والغزالي أنه يجوز تأخير النسخ بلا خلاف، والخلاف فيما عداه[3].

وسادسها: لا يجوز تأخير بعض دون بعض، وإنما يجوز التأخير دفعة، وإلا لاعتقد المخاطب ببيان البعض أن لا إشكال بعده.

---

(١) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/ ٣٤٣).

(٢) انظر «المعتمد» لأبي الحسين (١/ ٣٤٢-٣٤٣).

(٣) انظر «التقريب» للقاضي (٣/ ٣٩١) و«التلخيص» لإمام الحرمين (٢/ ٢١٨-٢١٩) و«المستصفى» للغزالي (٣/ ٧٢).

وهذا يتعلق بمسألة أخرى، وهي أنه على القول بالجواز فهل يجوز **التدريج في البيان**؟، فمنهم من منعه وقال: إذا شرع في البيان وجب أن يبين الجميع، فإن اقتصاره على إخراج صورة من العموم يوهم كون الباقي مقطوعا باستقراره، والصحيح الجواز، فإنه كان يبين ما تدعو الحاجة إليه، ولما سئل عن الاستطاعة فقال: «**زاد وراحلة**»(١)، ولم يتعرض لأمن الطريق في ذلك الوقت وإن كان شرطا.

---

(١) أخرجه الترمذي (٨١٣) وابن ماجه (٢٨٩٦) من حديث إبراهيم بن يزيد عن محمد بن عباد بن جعفر عن ابن عمر قال: «جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله ما يوجب الحج؟ قال: **الزاد والراحلة**»، قال الترمذي: «هذا حديث حسن»، وإبراهيم بن يزيد هو الخوزي متروك الحديث، وأخرجه ابن ماجه (٢٨٩٧) من حديث ابن عطاء عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «**الزاد والراحلة**» يعني قوله: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، وابن عطاء ضعيف قليل الحديث، وللحديث طرق أخرى أوردها الألباني في «الإرواء» (١٦٦/٤) وقال: «طرق هذا الحديث كلها واهية».

[تأخير التبليغ]

(ص):

وعلى المنع المختار أنه يجوز للرسول ﷺ تأخير التبليغ [إلى الحاجة[1]]، وأنه يجوز أن لا يعلم الموجود بالمخصص ولا بأنه مخصص.

(ش):

يتفرع على المنع من تأخير البيان مسألتان:

إحداهما: يجوز تأخيره ﷺ تبليغ الحكم إلى وقت الحاجة، فإن وجوب معرفتها إنما هو لوجوب العمل، ولا عمل قبل الوقت، وقيل: يمتنع لوجوب المبادرة عليه، وكلام الرازي والآمدي يقتضي أن الخلاف في تبليغ غير القرآن من الأحكام، أما القرآن فيجب ذلك فيه قطعا، ولا يتجه بينهما فرق[2].

الثانية: يجوز أن لا يعلم الموجود بالمخصص، بل يجوز إسماع المخصوص بدون مخصصه، خلافا للجبائي فإنه منعه في المخصص السمعي دون العقلي[3].

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ١ و ٤ و«الغيث»، وفي ٣: «إلى وقت الحاجة».

(٢) انظر «المحصول» للرازي (٣/٢١٨) و«الإحكام» للآمدي (٣/٥٩-٦٠) «الإبهاج» (٥/١٦٢٣) و«رفع الحاجب» (٣/٤٤٢).

(٣) انظر «المعتمد» (١/٣٦٠).

وتعبير المصنف بـ«**الموجود**» يفهم أن من ليس موجودا حالة نزول التخصيص لا يشترط إسماعه بلا خلاف لعدم إمكانه(١)، وينبغي جعل الألف واللام فيه للعموم، فإن القائل بالإعلام يشترط إعلام الجميع، ولا يكتفي بإسماع بعضهم.

وقوله: «**ولا بأنه مخصص**» هذا العطف يقتضي طرد الخلاف السابق هنا، وليس كذلك، بل ينبغي الجمع - كما قال القاضي(٢) - على جواز أن يسمع الله المكلف العام من غير أن يعلمه أن في العقل ما يخصصه، ولعله أراد المخصص السمعي(٣).

---

(١) قال العراقي: «هذا مقتضى عبارة المصنف، وشرحه عليه شارحه، لكن الذي تقتضيه عبارة ابن الحاجب أن المراد المخصص الموجود، أي: الذي ورد مع ورود العام المخصوص، للاحتراز عن مخصص لم يرد، فيكون الوجود صفة للدليل المخصص لا المكلف، وعليه شرحوه، فكلام المصنف مخالف له في التقرير، وعلى كل حال، فأي فرق بين هذه المسألة وبين المذكورة قبلها وهي تأخير التبليغ؟، يحتاج ذلك إلى تأمل».

(٢) «التقريب» (٣/ ٣٠١).

(٣) قال العراقي: «وقوله: «**ولا بأنه مخصص**» أي: ولا بأن العام مخصص - بفتح الصاد - أي: دخله تخصيص، فكأن المراد أنه لا يجب إعلامه بتعين المخصص الوارد على الرسول، ولا بأن ذلك العام مخصوص، فلا يجب الإعلام لا على التفصيل ولا على الجملة، والمراد قبل وقت العمل، فكأن القائل بالمنع اكتفى بإعلام الرسول بذلك، وإن لم يعلم به المكلفين.
ولعل فرق ما بين هذه المسألة والتي قبلها فرق ما بين العام والخاص، فالأولى في مطلق التبليغ وإن لم يكن بيانا لمجمل، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ﴾ [المائدة: ٦٧] لا يدل على الفور، والثانية: في بيان المجمل».

(ص):

النسخ

[تعريف النسخ]

اختلف في أنه رفع أو بيان.

(ش):

أكثر المحققين من الأصوليين على أنه رفع، وبه قال القاضي والغزالي[1]، ومعناه أنه لولا طريان النسخ لبقي الحكم، إلا أنه زال لطريان الناسخ.

وذهب الأستاذ أبو إسحاق وإمام الحرمين وأكثر الفقهاء إلى أنه بيان[2]، ومعناه أن الخطاب الأول انتهى بذاته في ذلك الوقت، ثم حصل بعده حكم، والدليل الذي يرد مبينا للحكم الجديد يعرِّف ذلك بيانٌ[3]، وأنكروا كونه رفعا بناء على أن الحكم راجع إلى كلام الله، وهو قديم، والقديم لا يرتفع.

---

(١) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (٢/ ١٢٩٤، ف: ١٤١٥) «المستصفى» للغزالي (٢/ ٣٥)، قال المصنف في «رفع الحاجب» (٤/ ٣٨): «وإياه نختار».

(٢) انظر «التلخيص» (٢/ ٤٥٠) و«البرهان» (٢/ ١٢٩٣-١٢٩٩، ف: ١٤١٢-١٤٢٢).

(٣) كلمة «بيان» من ٣، وليست في ١ و ٤.

وأجيب بأن المرفوع تعلق الحكم النسبي، لا ذاته، وحاصله أنهم اتفقوا على أن الحكم السابق انعدم لانعدام تعلقه لا لانعدام ذاته، إذ الحكم قديم، واتفقوا على أن الحكم اللاحق عنده يتحقق عدم الأول، لكن اختلفوا في عدم الأول هل يضاف إلى وجود الثاني، فيقال: إنما ارتفع الأول لوجود[1] الثاني، فهو حينئذ رافع له، أو لا يضاف إليه، بل يقال: الأول انتهى لأنه في نفس الأمر لم يكن له صلاحية الدوام، لكونه مُغيًّا عند الله إلى غاية معلومة، فيكون الناسخ بيانا لها؟.

وهو كالخلاف الكلامي في أن زوال الأعراض بالذات أو بالضد؟، فإن من قال ببقائها.. قال: إنما ينعدم الضد المتقدم لطريان الطارئ، ولولاه لبقي، ومن لم يقل ببقائها.. قال: إنه ينعدم بنفسه ثم يحدث الضد الطارئ، وليس له تأثير في إعدام الضد الأول، وكالخلاف الفقهي في الزائل العائد، فإن القائل بأنه كالذي لم يزل.. يجعل العود بيانا لاستمرار حكم الأول، والقائل بأنه كالذي لم يعد.. يقول: ارتفع الحكم [الأول[2]] بالزوال، فلا يرجع[3] حكمه بالعود.

---

(١) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «بوجود».

(٢) كلمة «الأول» من ١ و ٤، ولا وجود لها في ٣.

(٣) كذا في ١ و ٤، وفي ٣: «يرفع».

وبهذا يظهر وهم من ظن أن النزاع لفظي.

(ص):

والمختار: رفع الحكم الشرعي بخطاب.

(ش):

هذا أقرب الحدود على القول بأنه رفع.

فخرج بـ«**الرفع**» المباح بحكم الأصل، إذ ليس حكما شرعيا، ولهذا رد الأصحاب ما نقل عن مالك أن الكلام كان مباحا في الصلاة في ابتداء الإسلام على الإطلاق، ثم نسخ فيما لا يتعلق بمصلحة الصلاة بالإجماع، وبقي ما سواه على أصل الإباحة، فقالوا: هذا ليس بنسخ؛ لأن إباحة الكلام لم تكن بخطاب من جهة الشارع، وإنما كان الناس فيه على الأصل، وكذا[1] ابتداء إيجاب العبادة من الشرع يزيل حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخًا.

وقوله: «**بخطاب**» يشمل النسخ باللفظ والمفهوم، إذ يجوز النسخ بذلك كما سيأتي، وخرج به الرفع بالنوم والغفلة والموت والجنون.

---

(١) كلمة «وكذا» من ١ و ٤، وفي ٣ موضعها: «ويخرج أيضا».

تنبيهان

الأول: قد يشكل على الحصر في الخطاب جواز النسخ بالفعل، وقد جعل الأئمة منه نسخ الوضوء مما مست النار بأكل الشاة ولم يتوضأ ولا خطاب فيه، وهو كثير.

ثم رأيت المصنف قال: قولنا: «**بخطاب**» لا ينافيه قولنا بعد ذلك: «**أن المتأخر من أقواله وأفعاله ناسخ**»؛ لأنه لم يرد بالخطاب إلا ما يقابل الفعل، ولأن المراد بالناسخ هناك ما دل على النسخ، لا أنه نفسه ناسخ، والفعل نفسه لا ينسخ، وإنما يدل على نسخ سابق، ولا يمكن أن يكون فعلا ناسخا، لأن له أزمنة متعاقبة، فلو كان هو الناسخ لما تحقق نسخ إلا بعد انقضائه، فكان قبل انقضائه واقعا على وجه باطل، وهذا محال. انتهى.

ولا يخفى ما فيه من الخروج عن ظاهر كلام الأصحاب، مع أنه قد أطلق على الفعل تخصيصا كما سبق في «باب التخصيص» ولم يذكر فيه هذا التأويل.

الثاني: علم من اقتصار المصنف على هذا أن قول ابن الحاجب: «متأخر» [ليخرج[1]] نحو: «صل عند كل زوال إلى آخر الشهر»..

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة على النسخ يقتضيها المقام، وانظر «الفوائد السنية» للبرماوي (٤/١٧٨٢).

لا حاجة إليه، فإن هذا ليس برفع، لأن الحكم لم يثبت بأول الكلام، إذ الكلام بآخره، فكيف يرفع، والاستغناء عنه بقولنا: «**بخطاب**»، فإنه لا بد أن يتأخر عن الذي رفعه[1].

وعدل عن قوله: «بدليل شرعي» إلى «**خطاب**»؛ ليفرع عليه المسألة الآتية.

(ص):

فلا نسخ بالعقل، وقول الإمام: «من سقط رجلاه نسخ غسلهما».. مدخول.

(ش):

علم من قوله: «**الحكم الشرعي بخطاب**» أنه لا بد أن يكون الحكمان - أعني: الناسخ والمنسوخ - شرعيين، لأن العجز يزيل التعبد الشرعي، ولا يقال أنه نسخ، ولا يكون النسخ بالعقل.

وخالف فيه الإمام فقال في «**المحصول**» (٣/ ٧٤): «من سقطت رجلاه فقد نسخ عنه غسلهما».

وهو مدخول؛ إذ لا خطاب، وزوال الحكم لزوال سببه لا يكون نسخا، لكن الخلاف فيه سهل لرجوعه إلى التسمية.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٣٢).

(ص):

ولا بالإجماع، ومخالفتهم تتضمن ناسخا.

(ش):

هذا ألحقه المصنف بخطه على الحاشية، وضرب عليه في «باب التخصيص»؛ لأن المسألة هنا أمس.

وحاصله أنه لا يقع النسخ بالإجماع، لأنه لا ينعقد إلا بعد وفاة النبي ﷺ، فلا يتصور أن ينسخ ما كان من الشرعيات في زمنه، وبعده لا نسخ، فأما الإجماع بما يخالف النص الخاص أو العام بالكلية.. فلا يكون إجماعهم ناسخا لذلك النص، بل يكون إجماعهم يتضمن ناسخا اقتضى ذلك، وهو مستند الإجماع، وحاصله أن النسخ بدليل الإجماع لا بنفس الإجماع، وعلى هذا ينزل نص الشافعي الذي نقله البيهقي في «**المدخل**» أن النسخ كما يثبت بالخبر يثبت بالإجماع.

[أنواع النسخ]

(ص):

ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن تلاوة وحكما، أو أحدهما فقط.

(ش):

مثال نسخهما معا: ما رواه مسلم (١٤٥٢) عن عائشة رضي الله عنها: «كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات».

ومثال نسخ الحكم دون التلاوة: الاعتداد في الوفاة بالحول، لقوله تعالى: ﴿مَّتَٰعًا إِلَى ٱلۡحَوۡلِ غَيۡرَ إِخۡرَاجٖ﴾ [البقرة: ٢٤٠] نسخ بقوله: ﴿يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

ومثال نسخ التلاوة دون الحكم: ما رواه الشافعي وغيره عن عمر: «كان فيما أنزل: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة»(١).

---

(١) أخرجه الشافعي في «كتاب اختلاف الحديث» من «الأم» (١٠/٢٠٣-٢٠٤، رقم: ٢٣٨)، وهو في مسنده بترتيب سنجر (١٥٧٢) من حديث مالك عن يحيى بن سعيد أنه سمع سعيد بن المسيب يقول: «قال عمر بن الخطاب:...»، وأخرجه ابن ماجه (٢٥٥٣) من حديث سفيان بن عيينة عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس، ورضي الله عن الجميع.

قال ابن السمعاني[1]: «ومنع قوم من نسخ اللفظ مع بقاء حكمه، ومن نسخ الحكم مع بقاء لفظه؛ لأنه يؤدي أحدهما إلى أن يبقى الدليل ولا مدلول، والآخر يؤدي إلى أن يرتفع الأصل ويبقى التابع، والصحيح هو الجواز، لأن التلاوة والحكم في الحقيقة شيئان مختلفان، فجاز نسخ أحدهما وتبقية الآخر؛ كالعبادتين تنسخ إحداهما دون الأخرى».

وظاهر كلام المصنف طرد الخلاف في نسخهما معا، وعليه عبارة ابن الحاجب، وقال في «**شرحه**» (٤/ ٦٩): «الخلاف في نسخهما معا لا يتجه إلا ممن يمنع نسخ القرآن من حيث هو، والمقصود بهذا الخلاف الخاص إنما هو نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس، وإنما ذكروا نسخهما لضرورة التقسيم، وإن كان لا يخالف فيه أحد ممن يجوز وقوع النسخ في القرآن».

وعلم من قوله: «**بعض القرآن**» امتناع نسخ كل القرآن، وهو إجماع.

---

(١) «القواطع» (٢/ ٦٦٣).

[نسخ الفعل قبل التمكن]

(ص):

والفعل قبل التمكن.

(ش):

إذا أوجب الله شيئا ثم نسخه قبل التمكن من الفعل.. فالجمهور على الجواز، وقال القاضي في «**التقريب**» أنه قول جميع أهل الحق، ونقل ابن السمعاني عن الصيرفي وأكثر الحنفية المنع[(١)].

وتصوير المصنف ذكره الغزالي وغيره[(٢)]، وصورها أبو الحسين بالنسخ قبل وقت الفعل[(٣)]، وتبعه ابن الحاجب، والأحسن أن يقال: «قبل مضي مقدار ما يسعه من وقت»؛ ليشمل ما إذا حضر وقت العمل ولكن لم يمض مقدار ما يسعه، فإن هذه الصورة من محل النزاع[(٤)]، وعبارة المصنف تشملها[(٥)].

---

(١) انظر «القواطع» للسمعاني (٢/ ٦٦٩).

(٢) انظر «المستصفى» (٢/ ٥٢).

(٣) انظر «المعتمد» (١/ ٤٠٦).

(٤) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٤٨-٤٩).

(٥) قال العراقي: «فأما نسخه بعد خروج وقته بلا عمل فمتفق على جوازه، وكذلك في الوقت بعد مضي زمن يسعه كما صرح بنفي الخلاف فيه ابن

والقائلون بالجواز أرادوا أنه نسخ [الخطاب الذي لم يتقدم به عمل البتة، وحينئذ فلا يتوجه نقل الإمام[١]، فإن المراد نسخ[٢]] الحكم المتلقى من الخطاب قبل التمكن من مقتضاه البتة.

برهان وإمام الحرمين والغزالي، لكن مقتضى كلام ابن الحاجب في أثناء الخلاف جريان الخلاف فيه، وحكى الصفي الهندي المنع في هذه الصورة عن الكرخي».

(١) يشير إلى نقل الرازي عن أكثر الفقهاء المنع، وانظر «المحصول» (٣/ ٣١١-٣١٢).

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٣، وسقط من ٤.

[نسخ السنة بالقرآن والقرآن بالسنة]

(ص):

والنسخ بالقرآن لقرآن وسنة.

(ش):

يجوز نسخ القرآن بالقرآن بالإجماع كالعدتين، ويجوز بالقرآن للسنة كالتوجه لبيت المقدس إذا قلنا إنه كان ثابتا بالسنة فإنه نسخ بالقرآن، وكذلك المباشرة بالليل كانت محرمة على الصائم بالسنة ثم نسخت بالقرآن.

قال ابن السمعاني: «وذكر الشافعي في «**الرسالة**» ما يدل على أن نسخ السنة بالقرآن لا يجوز[1]، ولوح في موضع آخر بالجواز، فخرجه أكثر أصحابنا على قولين، أحدهما: لا يجوز، وهو الأظهر من مذهبه[2]، والثاني: يجوز، وهو الأولى بالحق، فإن النبي ﷺ صالح المشركين عام الحديبية على أن من جاءته من المشركات مسلمة يردها إليهم، ثم نسخها الله تعالى بقوله: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠]، وترك الصلوات يوم الخندق حتى

(١) قال السمعاني: «ولعله صرح بذلك»، وسيأتي بعد قليل نص «الرسالة» المشار إليه في كلام الشارح.

(٢) قال العراقي: «ونسبه الرافعي لاختيار أكثر أصحابنا».

مضى هَوِيٌّ من الليل ثم صلاها على الترتيب، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٠٢] الآية»[1].

(ص):

وبالسنة للقرآن، وقيل: يمتنع بالآحاد، والحق لم يقع إلا بالمتواترة.

قال الشافعي: وحيث وقع بالسنة فمعها قرآن، أو بالقرآن فمعه سنة عاضدة تبين توافق الكتاب والسنة.

(ش):

يجوز النسخ بالسنة للقرآن متواترا وآحادا.

أما الآحاد.. فنقل جماعة الاتفاق على الجواز، ونقل بعضهم المنع، والحق أنها مسألة خلافية، وممن حكى الخلاف فيها القاضي أبو بكر وغيره، واختاروا الجواز، وجعلوا القول بالمنع ساقطا، لكن عزاه بعضهم للأكثرين، وأنهم فرقوا بينه وبين تخصيص العام المتواتر بالآحاد، أن التخصيص بيان وجمع بين الدليلين، والنسخ رفع وإبطال.

---

(١) «القواطع» (٢/٧٠٥-٧٠٦)، وكلمة «أكثر» بين القوسين من ١ و ٣، وهي ثابتة في نص «القواطع»، ولا وجود لها في ٤، قال في «النهاية» (٤٦١٣): «الهَوِيُّ بالفتح: الحين الطويل من الزمان، وقيل: هو مختص بالليل».

فإن قلت: كيف ساغ للمصنف تمريض قول الأكثرين؟.. قلت: لأنهم إنما أنكروا الوقوع ولم ينكر[(١)] الجواز إلا الأقلون، وكلامه في الجواز، وهذا وارد على عبارة ابن الحاجب، قال في «**شرحه**» (٤/ ٨٠-٨١): «والأكثرون نفوا الوقوع، وخالف جماعة من الظاهرية، وفصل القاضي والغزالي فقالا بوقوعه في زمان النبي ﷺ دون ما بعده، ونقل القاضي الإجماع على المنع فيما بعده، قال: وإنما اختلفوا في زمانه».

وقال أبو الحسين في «**المعتمد**» (٢/ ٥٩٥): «إن قيل: فقد قبلوا خبر الواحد في نسخ حكم معلوم، نحو قبول أهل قباء نسخ القبلة.. قيل: ذلك جائز في العقل وفي صدر الإسلام، قال أصحابنا: ولولا [إجماع الصحابة[(٢)]] على المنع من ذلك لجوزناه، وقد قال أبو علي الجبائي أن النبي ﷺ قد كان أخبرهم بنسخ القبلة، وأنه ينفذ إليهم بنسخها [فلانا، وأعلمهم صدقه فكانوا قاطعين[(٣)]] على صدقه، فلم ينسخوا القبلة إلا بخبر معلوم».

وأما المتواتر.. فالمشهور الجواز أيضا، إذ هما جميعا وحي من الله، ويوجبان جميعًا العلم والعمل، وإنما اختلفا في أن السنة نقص

---

(١) كلمة «أنكر» كذا في ٤ و«رفع الحاجب»، وفي ١ و٣: «ينكروا» بصيغة الجمع.

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و«المعتمد»، وفي ١ و ٤: «الإجماع من الصحابة».

(٣) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و«المعتمد»، وفي ١ و ٤: «فلما رأوا علمهم صدقه وكانوا قاطين[كذا]».

منها الإعجاز، كذا وجهه ابن عطية، وقيل: لا نسخ، وإنما يكون حكم القرآن مؤقتا، ثم تأتي السنة مستأنفة من غير أن يتناول نسخا، قال ابن عطية: «وهذا لا يستقيم، لأنا نجد السنة تَرفع بحكمها ما استقر من حكم القرآن على حد النسخ، ولا يرد ذلك نظر ولا ينخرم منه أصل»(١).

واعلم أن المنصوص للشافعي المنع، وظاهره إنما نفى الوقوع فقط، والحق الوقوع، لكن وراء الوقوع أمر آخر، وهو أنه إذا وقع نسخ السنة بالكتاب فعلى أي وجه يكون؟، هل يشترط اقتران سنة معاضدة للكتاب ناسخة؟، وإذا وقع نسخ الكتاب بالسنة هل يشترط العاضد؟، فهذا هو محل كلام الشافعي، وحاصله أنه لا يقع نسخ السنة إلا بالكتاب والسنة جميعا، لتقوم الحجة على الناس بالأمرين معا، ولئلا يتوهم انفراد أحدهما عن الآخر، فإن الكل في الحقيقة من عند الله، ولكن لبيان حكم الله تعالى طريقان: طريقة الكتاب وطريقة السنة، فليجتمعان هنا دفعا لهذا التوهم، ولتقوم الحجة على الناس بهما، ولأمر ثالث وهو: انتقال المكلفين من سنة رسول الله ﷺ إلى سنته، [وفي ذلك فائدة الاطلاع على عظمة النبي ﷺ في نسخ القرآن بسنته، وأما في العكس.. فانتقال الناس من سنة إلى سنة(٢)] لما يترتب

(١) انظر «المحرر الوجيز» لابن عطية (٢/ ٤٩١-٤٩٢).

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

عليه الأجر العظيم، لأن «**من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة**»(١)، والنبي ﷺ هو صاحب السنة الحسنة كلها، فله الأجور أبدا لا تتناهى، فإذا نسخ الله تعالى سنة [نسختها سنته ليتحصل(٢)] له هذا الأجر، ودليل هذا كله الاستقراء، وأنه لم يقع إلا على هذا الوجه، هذا تقرير كلام المصنف.

وكلام الشافعي في «الرسالة» (١٠٩-١١٠، ف: ٣٢٧-٣٣٠) يقتضي أن السنة لا يثبت نسخها إلا بسنة، ولا ينعقد الإجماع على أنها منسوخة إلا مع ظهور الناسخ، قال: «فإن قال: أيحتمل أن تكون له سنة مأثورة وقد نسخت ولا تؤثر له السنة التي نسختها؟.. فلا يحتمل هذا، وكيف يحتمل أن يؤثر ما وضع فرضه، ويترك ما يلزم فرضه، ولو جاز هذا خرجت عامة السنن من أيدي الناس بأن يقولوا: لعلها منسوخة، وليس ينسخ فرض أبدا إلا أثبت مكانه [فرض(٣)].

فإن قال: فهل تنسخ السنة بالقرآن؟.. قيل: لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي ﷺ فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الآخرة، حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله».

---

(١) نص حديث أخرجه مسلم (١٠١٧) عن جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه.

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣، وسقط من ١ و ٤ إلا قوله: «ليتحصل»، فهو في ١: «ليحصل»، وفي ٤: «فيحصل».

(٣) كلمة «فرض» من «الرسالة»، وليست في النسخ ١ و ٣ و ٤.

[النسخ بالقياس ونسخ القياس]

(ص):

وبالقياس، وثالثها: إن كان جليا، والرابع: إن كان في زمنه والعلة منصوصة.

(ش):

صورة النسخ بالقياس: أن ينص على إباحة التفاضل في الأرز مثلا، فهل ينسخ بالمستنبط من نهيه - عن الأصناف الستة أو عن بيع الطعام مثلا بمثل؟.. اختلفوا فيه على مذاهب:

أحدها: الجواز مطلقا، وجرى عليه المصنف.

والثاني: المنع مطلقا، وهو المذهب المنصوص للشافعي كما رأيته في كلام أبي إسحاق المروزي، وهو الموافق لما سبق عنه أن النسخ لا يكون إلا بجنسه، فلا ينسخ الكتاب إلا بالكتاب والسنة إلا بالسنة، وقال القاضي الحسين أنه المذهب، وابن السمعاني أنه الصحيح؛ لأن القياس [يستعمل] مع عدم النص، فلا يجوز أن ينسخ النص[1]، وعزاه

---

(١) انظر «القواطع» (٢/ ٦٦١)، وكلمة «يستعمل» بين المعقوفتين كذا أثبتها، وفي النسخ ١ و ٣ و ٤: «لا يستعمل»، وحذفت حرف النفي ليطابق معناه نص ابن السمعاني في «**القواطع**» حيث قال: «وأما النسخ بالقياس.. فلا يجوز؛ لأن القياس مستعمل مع عدم النص، فلا يجوز أن ينسخ النص».

القاضي أبو بكر للأكثرين واختاره وجعل المانع السمع لا العقل.

والثالث: يجوز بالقياس الجلي دون غيره، قال الأنماطي: وهذا في الحقيقة يرجع إلى ما قبله، لأنه القياس الجلي في معنى النص.

والرابع: إن كان في زمنه عليه الصلاة والسلام وعلته منصوصة جاز، وإلا فلا، واختاره الآمدي(١)، وجعل الهندي ذلك محل وفاق، أعني: المنع بعد وفاته ﷺ، قال: «وينبغي أن يكون الخلاف بالنسبة إلى حكم ثابت بالقياس، إذ الثابت بالنص لا ينسخ بالقياس الظني، وأما بالقياس القطعي سواء نص على علته أم لا كقياس الأمة على العبد في التقويم.. فإنه يجوز؛ لأنه في معنى النص على الحكم، وأما الثابت بالإجماع.. فلا يمكن نسخه به، لأن الإجماع لا يُنسخ كما لا يَنسخ»(٢).

واقتضى كلام ابن السمعاني تخصيص الخلاف في نسخه لأخبار الآحاد خاصة(٣).

وقد أورد على المصنف أنه كيف يجتمع تجويزه هذا مع قوله - تبعا للأصوليين - في القياس على المستنبطة أن لا تكون معارضة في الأصل بمعارض، وإذا كانت المعارضة تقطعها عن العمل فقياس المستنبطة ملغى عند المعارضة، وإذا كان ملغى لا يكون ناسخا.

---

(١) انظر «الإحكام» (٣/ ٢٠٣).

(٢) انظر «نهاية الوصول» للهندي (٦/ ٢٣٧٧).

(٣) انظر «القواطع» للسمعاني (٢/ ٦٦١).

قال المصنف: «وهذا السؤال لا يختص بنا، بل هو على من جوز النسخ بالقياس واشترط في العلة أن لا تعارض في الأصل، قال: ونحن إذا قلنا: ينسخ.. فلا نريد به إلا القياس المعتبر الصحيح، ولا يكون صحيحا معتبرا إلا إذا سلمت العلة فيه عن معارض في الأصل، فلا مناقضة بين الكلامين، ونحن لم نقل أن القياس ينسخ وإن كانت علته مستنبطة، بل أطلقنا القول بأنه ناسخ، وإنما يكون ناسخا إذا كان معتبرا، وإنما يعتبر إذا سلمت علته عن المعارضة»[1].

(ص):

ونسخ القياس في زمنه ، وشرط ناسخه إن كان قياسا أن يكون أجلى وفاقا للإمام وخلافا للآمدي.

(ش):

ذهب عبد الجبار وغيره إلى أنه لا يجوز نسخ القياس؛ لأنه مستنبط من أصل، فما دام حكم الأصل باقيا وجب بقاء حكم

(١) اعترض على المصنف في هذا الجواب، فأما قوله: «ونحن لم نقل أن القياس ينسخ وإن كانت علته مستنبطة».. فمنعه العراقي بقوله: «إطلاقه أولا النسخ بالقياس ثم تفصيله في القول الرابع بين أن يكون علته منصوصة أم لا.. يدل على اختياره النسخ بالقياس ولو كانت علته مستنبطة، والله أعلم»، وأما قوله: «ونحن إذا قلنا: ينسخ.. فلا نريد به إلا القياس المعتبر الصحيح...».. فمنعه البرماوي بقوله في «الفوائد السنية» (٤/ ١٨٢٠): «وفيما قاله نظر؛ لأن النص الذي يدعى نسخه بالقياس لا يزال معارضًا لعلته، فأين موضع القياس الصحيح الناسخ لنص؟»، قال البرماوي: «والحق أحق أن يتبع».

الفرع[١]، وجوزه الجمهور لكن في زمن النسخ، وهو زمنه ﷺ؛ لأن طريق النسخ حاصل، وهو الوحي، فأما بعد الرسول.. فلا يتصور نسخه، لأنه إما أن ينسخ بنص حادث، وهو مستحيل، أو بنص كان موجودا من قبل لكن المجتهد المستنبط لعلة القياس غفل عنه.. فباطل؛ لأنه تبين فساد القياس من أصله، فلا نسخ، وإما أن ينسخ بالإجماع، وهو باطل لما ذكرنا.

وصورة المسألة أن يقول الشارع: «حرمت المفاضلة في البر لأنه مطعوم»، فهذا نص منه على الحكم وعلته، فإذا قلنا: هذا إذن في القياس، فقاسوا الأرز على البر، فعاد وقال بعد ذلك: «بيعوا الأرز بالأرز متفاضلا».. جاز.

قالوا: ولا يشترط أن يكون ناسخه النص كما مثلنا، بل يجوز بالقياس أيضا، بأن ينص على حكم آخر على ضد حكم أصل ذلك القياس، وشرط الإمام الرازي وغيره في هذا الناسخ أن يكون أجلى، بأن تكون الأمارة الدالة على علية المشترك بين هذا الأصل والفرع راجحة على الأمارة الدالة على علية المشترك بين الأصل والفرع[٢].

وفي المسألة مذهب ثالث صار إليه كثير من الحنابلة كأبي الخطاب: الفرق ما بين ما علته منصوصة فهو كالنص يَنسخ كما

---

(١) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/ ٤٣٤).

(٢) انظر «المحصول» للرازي (٣/ ٣٥٩).

يُنسخ به، وإن كانت مستنبطة فلا، ومتى وجدنا نصا بخلافه تبينا به فساد القياس، واختاره الآمدي[١].

قال الهندي[٢]: «وينبغي أن يكون موضع الخلاف في أنه هل يمكن نسخه بدون نسخ أصله؟، أما نسخه مع نسخ أصله، أو نسخ أصله ولم يتعرض لنسخه.. ففيه خلاف الحنفية، إذ جوزوا صوم رمضان بنية من النهار قياسا على ما ثبت من نسخه صوم عاشوراء بنية من النهار حين كان واجبا مع زوال حكمه بالنسخ وبقاء الفرع على حاله، لكن لا يكون هذا النسخ إلا بالنص، لأن حكم النص لا ينسخ بالقياس».

قلت: سيأتي في قول المصنف: «**والمختار أن نسخ حكم الأصل لا يبقى معه الفرع**»، وكان ينبغي جمعهما في موضع واحد.

---

(١) انظر «التمهيد» لأبي الخطاب (٢/ ٣٩٠-٣٩١) و«الإحكام» للآمدي (٣/ ٢٠٢-٢٠٣).

(٢) «نهاية الوصول» (٦/ ٢٣٧٣-٢٣٧٤).

[نسخ الفحوى والنسخ به]

(ص):

ويجوز نسخ الفحوى دون أصله كعكسه على الصحيح.

(ش):

فيه مسألتان:

إحداهما: يجوز نسخ الفحوى دون أصله، فينسخ الضرب دون التأفيف، كالنصين ينسخ أحدهما مع بقاء الآخر، وحكاه ابن السمعاني عن أكثر المتكلمين، والثاني: المنع، ونقله عن أكثر الفقهاء[1]، ولعل مأخذ الخلاف أن دلالته لفظية أو قياسية.

الثانية: يجوز نسخ الأصل دون الفحوى، كنسخ التأفيف دون الضرب، لأن التأذي به أعظم، ولا يلزم من إباحة اليسير إباحة الكثير، وقيل: يمتنع؛ لأن الفرع يتبع الأصل.

ويتحصل في الصورتين ثلاثة أقوال، ثالثها: منع الأولى وجواز الثانية، وعليه ابن الحاجب[2].

---

(١) انظر «القواطع» للسمعاني (٢/ ٦٦٠).

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ١٠٣).

(ص):

والنسخ به.

(ش):

أي: بالفحوى.

وادعى الإمام والآمدي فيه الاتفاق[١]، ولكن الخلاف موجود، نقله الشيخ أبو إسحاق في «**شرح اللمع**» (**١/ ٥١٢**) بناء على أن الفحوى قياس والقياس لا يكون ناسخا، وحكاه ابن السمعاني عن الشافعي، قال[٢]: «لأنه جعل الفحوى في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: **٢٣**] في تحريم الضرب قياسا على التأفيف، فعلى قوله لا يصح نسخ النص به، لأن القياس لا يجوز أن ينسخ النص».

وهذه المسألة في «**المنهاج**» دون «**المختصر**»[٣].

---

(١) انظر «المحصول» للرازي (٣/ ٣٦٠) و«الإحكام» للآمدي (٣/ ٢٠٤).

(٢) «القواطع» (٢/ ٦٦٠).

(٣) انظر «الإبهاج» (٥/ ١٧٢٩).

(ص):

والأكثر أن نسخ أحدهما يستلزم الآخر.

(ش):

إذا قلنا بالجواز ففي استتباع نسخ أحدهما نسخ الآخر مذاهب[١]:

أحدها: نعم - واختاره البيضاوي[٢] - لتلازمهما.

والثاني: المنع.

والثالث: أن نسخ الأصل يتضمن نسخ الفحوى؛ لأنها تابعة ولا يتصور بقاء التابع بدون متبوعه، ونسخ المفهوم لا يتضمن نسخ الأصل، وقال ابن برهان في «**الأوسط**» أنه المذهب[٣].

واعلم أن هذا التعليل يشكل بقولهم: «إذا نسخ الوجوب بقي الجواز».

---

(١) هذا من الشارح إشارة إلى الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة جواز نسخ الفحوى دون أصله والعكس، وقد فرق بينهما العراقي بطريقة أخرى فقال: «لعل تلك فيما إذا نص مع نسخ أحدهما على بقاء الآخر، وهذه عند الإطلاق، والله أعلم».

(٢) انظر «الإبهاج» (١٧٢٧/٥).

(٣) انظر «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (٢/٥٥-٥٧)، إلا أنه لم يصرح فيه بأنه المذهب.

[نسخ مفهوم المخالفة والنسخ به]

(ص):

ونسخ المخالفة وإن تجردت عن أصلها، لا الأصل دونها في الأظهر.

(ش):

أي: يجوز نسخ مفهوم المخالفة مع نسخ الأصل ودونه، ذكره القاضي عبد الوهاب وغيره، وقد قالت الصحابة: أن «الماء من الماء» نسخ مفهومه بقوله: «**إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل**» وبقي أصله، وهو وجوب الغسل من الإنزال[1].

وأما نسخ الأصل بدون مفهوم المخالفة.. فذكر الصفي الهندي فيه احتمالين، قال[2]: «وأظهرهما أنه لا يجوز؛ لأنه إنما يدل على العدم باعتبار ذلك القيد المذكور، فإذا بطل تأثير ذلك القيد

---

(١) الحديث الأول أخرجه مسلم (٣٤٣) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، والثاني أخرجه ابن ماجة (٦٠٨) من حديث عائشة رضي الله عنها، وأخرجه البخاري (٢٩١) ومسلم (٣٤٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ: «**إذا جلس بين شعبها الأربع، ثم جهدها فقد وجب الغسل**»، وأخرج أبو داود (٢١٥) من حديث أبي بن كعب أن الفتيا التي كانوا يفتون أن الماء من الماء كانت رخصة رخصها رسول الله في بدء الإسلام، ثم أمر بالاغتسال بعد.

(٢) «نهاية الوصول» (٦/٢٣٨٣).

بطل ما يبنى عليه، وعلى هذا فنسخ الأصل نسخ للمفهوم، وليس المعنى منه أنه يرتفع العدم ويحصل الحكم الثبوتي، بل المعنى منه أن يرتفع العدم الذي كان شرعيا، ويرجع إلى ما كان عليه من قبل».

(ص):

ولا النسخ بها.

(ش):

هذا تابع فيه ابن السمعاني فإنه قال[1]: «دليل الخطاب يجوز نسخ موجبه، ولا يجوز النسخ بموجبه، لأن النص أقوى من دليله»، لكن الشيخ أبو إسحاق في «اللمع» (١٣٠) حكاه وجها وقال: «المذهب الصحيح الجواز لأنه في معنى النطق».

(١) «القواطع» (٢/ ٦٦٠).

[نسخ الإنشاء المؤكد بما يدل على الدوام]

(ص):

ونسخ الإنشاء ولو كان بلفظ القضاء، أو الخبر، أو قيد بالتأبيد وغيره مثل «صوموا أبدا» «صوموا[١] حتما»، وكذا «الصوم واجب مستمر أبدا» إذا قاله إنشاء، خلافا لابن الحاجب.

(ش):

النسخ يقع في الإنشاء في الجملة بالإجماع، لكن اختلف في صور منه:

إحداها: أن يقع الإنشاء بلفظ نحو: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] ونحوه، ذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز وقوع النسخ فيه، وزعم أن لفظ القضاء إنما يستعمل فيما لا يتغير حكمه، وهذا القول غريب، لا يعرف في كتب الأصول، إنما أخذه المصنف من كتب التفسير[٢].

(١) كلمة «صوموا» كذا في ٤، وفي ١ و ٣ و«الغيث»: «صوما»، وكذلك اختلفت النسخ حيث وردت الكلمة في الشرح أيضًا.

(٢) انظر «منع الموانع» (٣٦٧).

الثانية: صيغ الأخبار المقصود بها الأمر أو النهي، نحو: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فهو وإن كان صورته صورة الخبر لكن معناه الإنشاء، فيرد النسخ عليه كسائر الأوامر، وخالف فيه أبو بكر الدقاق - كما نقله ابن السمعاني وغيره[(١)] - تغليبا للفظ الخبر على معنى الأمر.

الثالثة: إذا قيد بالتأبيد وما في معناه نحو «صوموا أبدا صوما حتما»، نقل ابن السمعاني عن بعض المتكلمين منعه لمناقضته الأبدية، وقالوا: لا يجوز النسخ إلا في خطاب مطلق، وزعموا أن جوازه يؤدي إلى البداء، والصحيح الجواز؛ لأنه إذا جاز أن يقال: «لازم غريمك أبدا» ويريد إلى وقت القضاء.. جاز أن يقال: «افعل كذا أبدا» ويراد إلى وقت النسخ[(٢)]، ونقله ابن برهان عن المعظم، قال: لأن القصد به المبالغة لا الدوام»[(٣)].

الرابعة: «الصوم واجب مستمر أبدا» إذا قاله إنشاء منع ابن الحاجب نسخه؛ لأنه خبر فتطرق النسخ إليه يلزم الخلف، بخلاف الإنشاء لفظا ومعنى نحو «صوموا أبدا»، واختار المصنف التسوية بين الصورتين؛ لأنه وإن كان بصورة الخبر فهو في معنى الإنشاء فجاز كالإنشاء المحض[(٤)].

وحاصله أن المقيد بالتأبيد لا يمتنع معه النسخ، بل هو تأكيد، سواء كان في الخبر أو الإنشاء.

---

(١) انظر «القواطع» للسمعاني (٢/ ٦٥٨).

(٢) انظر «القواطع» للسمعاني (٢/ ٦٥٤).

(٣) انظر «الوصول إلى الأصول» (٢/ ٢٧-٢٨).

(٤) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٥٧-٦٠).

[نسخ الأخبار]

(ص):

ونسخ الأخبار بإيجاب الإخبار بنقيضها.

(ش):

أطلق الجمهور أن النسخ لا يدخل في الخبر، وفصل القاضي أبو بكر فقال: هذا في خبر الله تعالى وخبر رسوله ﷺ، فأما أمرنا بالإخبار بشيء فيجوز نسخه بالنهي عن الإخبار به، وجرى عليه المصنف، وسواء كان مما يتغير، كما لو قال: «كلفتكم بأن تخبروا بقيام زيد»، ثم يقول: «كلفتكم بأن تخبروا بأن زيدا ليس بقائم»، ولا خلاف في جوزاه، لاحتمال كونه قائما وقت الإخبار بقيامه، غير قائم وقت الإخبار بعدم قيامه، أو كان مما لا يتغير ككون السماء فوق الأرض مثلا، وفي هذه الصورة منعت المعتزلة لأنه كذب، والتكليف به قبيح، وهو مبني على التقبيح العقلي

(ص):

لا الخبر، وقيل: يجوز إن كان عن مستقبل.

(ش):

أما نسخ خبر الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام.. فيمتنع مطلقا، أما إذا لم يتغير مدلوله فبالإجماع، وأما المتغير كإيمان زيد وكفره

ونحو ذلك سواء كان الخبر ماضيا أو مستقبلا.. فعلى الصحيح؛ لأنه يؤدي إلى دخول الكذب في أخبار الله ورسوله، ومثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ [الانفطار: ١٣-١٤]، وقوله ﷺ: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»(١).

وقيل: يجوز مطلقا، وهو قول القاضي أبي يعلى(٢)، وعلى هذا يجوز نسخ الوعد والوعيد قبل الفعل، كقوله: «من بنى هذا الحائط فله درهم»، ثم يرفع ذلك.

وقيل: يجوز إن كان مدلوله مستقبلا، وإلا فلا، واختاره البيضاوي(٣)، وقال الخطابي أنه الصحيح، فقال: «النسخ يجري فيما أخبر الله تعالى أنه يفعله، لأنه يجوز تعليقه على شرط، بخلاف إخباره عما لا يفعله، إذ لا يجوز دخول الشرط فيه، قال: وعلى هذا تأول ابن عمر النسخ في قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، فإنه نسخها بعد ذلك برفع حديث النفس، وجرى ذلك مجرى العفو والتخفيف عن عباده، وهو كرم وفضل، وليس بخلف»(٤).

---

(١) سيأتي تخريجه في آخر الكتاب.

(٢) «العدة» للقاضي أبي يعلى (٣/ ٨٢٥).

(٣) انظر «الإبهاج» (٥/ ١٦٩٠).

(٤) انظر «أعلام الحديث» للخطابي (٣/ ١٨٢٢-١٨٢٣).

[النسخ ببدل وبلا بدل]

(ص):

ويجوز النسخ ببدل أثقل.

(ش):

كصوم عاشوراء برمضان(١)، والحبس في البيوت في الزنا بالحد.

ومنع منه بعضهم عقلا، وبعضهم سمعا، وهو قول ابن داود، وذكر ابن برهان أن بعضهم نقله عن الشافعي، وليس بصحيح(٢).

أما الأخف والمماثل.. فلا خلاف في جواز النسخ به كالعدة والقبلة.

---

(١) جاء في هامش ٣ ما نصه: «كلامه يقتضي أن صوم عاشوراء كان واجبًا، وهو مذهب أبي حنيفة وأحد الوجهين في المذهب، لكن الصحيح أنه لم يكن واجبًا قطّ، ولكنه كان متأكد الاستحباب، فلما فرض رمضان صار مستحبًّا دون ذلك الاستحباب، ومثل له البيضاوي بالكف عن الكفار بالقتال، وبيانه: أن الكف عنهم كان واجبًا، أي: كان قتالهم حرامًا؛ لقوله تعالى: ﴿وَدَعْ أَذَىٰهُمْ﴾ [الأحزاب: ٤٨]، ثم نسخ بإيجاب القتال مع التشديد فيه، كثبات العشرة [للمائة]، وذلك أثقل من الكف»، وظاهر ما أدرجته بين المعقوفتين في المخطوط: «للآية».

(٢) انظر «الوصول إلى الأصول» (٢/ ٢٥).

(ص):

وبلا بدل، لكن لم يقع وفاقا للشافعي.

(ش):

في النسخ بلا بدل مسألتان:

إحداهما: الجواز، وعليه المعظم؛ لأن المصلحة قد تقتضيه، وخالف فيه جماهير المعتزلة كما قاله إمام الحرمين بناء على أن النسخ يجمع معنى الرفع والنقل[(١)].

الثانية: الوقوع، وعليه الأكثر[(٢)].

وكلام الشافعي في «الرسالة» يقتضي المنع، ومراده أنه لم يقع، بحيث يعود الأمر كهو قبل الشرع، كقوله: نسخت الصدقة عند المناجاة، وصيرت الحال بعد النسخ غير محكوم عليه بشيء، بل هو كالأفعال قبل الشرع، وهذا وإن قلنا بجوازه لم يقع، ولا ينبغي أن

---

(١) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (٢/١٣١٣، ف: ١٤٥٠).

(٢) قال العراقي: «كصدقة النجوى، فإنها وجبت ثم نسخت لا إلى بدل، وتوهم بعضهم أنه أبدل منها الزكاة، وهو مردود؛ لأنه تعالى قرن بها الصلاة والطاعة بقوله تعالى: ﴿فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة:١٣] وهما فرضان قبل ذلك، ولتوقفه على معرفة التاريخ، وإنما المعنى: رفعناه عنكم فتمسكوا بما لا بد منه من الصلاة والزكاة وسائر الطاعات».

يكون فيه خلاف، وكلام الشافعي مصرح بأن البدل الذي لا يقع النسخ إلا به انتقالهم من حكم شرعي إلى حكم شرعي، وذلك أعم من أن يعادوا إلى ما كانوا عليه كمناجاة الرسول، أو يحدث شيء مغاير لذلك كما في نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالكعبة، وأنهم لا يتركون غير محكوم عليهم بشيء(١).

وجعل المصنف الصور أربعا:

إحداها: الجواز، ولم يخالف فيه إلا بعض المعتزلة.

ثانيها: الوقوع بلا بدل أصلا، بحيث يعود الأمر كهو قبل الشرع، ولا يعرف في منعه خلاف.

ثالثها: وقوعه ببدل من الأحكام الشرعية، إما إحداث أمر مخالف لما كان واجبا أولا كالكعبة بعد القدس، أو الحكم بإباحة ما كان واجبا كالمناجاة، والنسخ لم يقع إلا هكذا كما قال الشافعي.

رابعها: وقوعه ببدل بشرط أن يكون تأصيلا لأمر آخر كالكعبة بعد القدس، ولم يشترطه الشافعي، ومن ذهب إليه فقوله مردود عليه، ومن نقله عن الشافعي فلم يفهم مراده بالبدل.

---

(١) هذا الذي ذكره الشارح تأويل الصيرفي لقول الشافعي في «الرسالة» (١٠٩، ف: ٣٢٨): «وليس ينسخ فرض أبدًا إلا أثبت مكانه فرض» كما أشار إليه المصنف في «الإبهاج» (٥/ ١٦٧٤-١٦٧٥) و«رفع الحاجب» (٤/ ٦٣) والشارح في «البحر المحيط» (٤/ ٩٣-٩٤).

(ص):

مسألة: [وقوع النسخ]

النسخ واقع عند كل المسلمين، وسماه أبو مسلم تخصيصا فقيل: خالف، فالخلف لفظي.

(ش):

أشار بالمسلمين إلى أن غيرهم خالف فيه - وهم اليهود[١] - فرارا من لزوم البداء، وهو محال على الله تعالى، [وهو باطل[٢]]؛ لأن المصلحة بعد تسليمها تختلف باختلاف الأزمان والأحوال، كمنفعة شرب دواء في وقت أو حال وضرورة في آخر، فلم يتجدد ظهور ما لم يكن، بل تجددت مصلحة لم تكن، فلم يلزم البداء.

وعن أبي مسلم الأصفهاني إنكار النسخ، ثم قيل: لم ينكر النسخ مطلقا، وإنما أنكر النسخ في القرآن، لقوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ

(١) اليهود في النسخ ثلاث فرق، فالسمعونية منهم أحالته عقلا، والعنانية منعت وقوعه فقط، والعيسوية - أتباع أبي عيسى الأصفهاني المعترفون بصحة نبوة نبينا ﷺ ولكن إلى العرب خاصة - قالت بوقوعه، قال المصنف في «الإبهاج» (١٦٣٨/٥): «واعلم أنه لا يحسن ذكر هؤلاء المبتدعين في وفاق ولا خلاف، ولكن السبب في تحمل المشقة بذكرهم التنبيه على أنهم لم يخالفوا جميعًا في ذلك».

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٢]، وقيل: خلافه لفظي؛ لأنه يجعل ما كان مغيا في علم الله تعالى كما هو مغيا باللفظ، ويسمى الجميع تخصيصا، ولا فرق عنده بين أن يقول: ﴿ثُمَّ[١] أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ [البقرة: ١٨٧] وأن يقول: «صوموا» مطلقا وعلمه محيط بأنه سينزل «لا تصوموا وقت الليل»، والجمهور يجعلون الأول تخصيصا والثاني نسخا، فلا خلاف في المعنى[٢].

---

(١) في النسخ ١ و ٣ و ٤ الواو بدل «ثم».

(٢) هذا الثاني هو ترجيح المصنف أيضًا، وقد شرحه في «رفع الحاجب» (٤/ ٤٧)، ونقله الشارح في «البحر المحيط» (٤/ ٧٢) عن ابن دقيق العيد أيضًا.

[نسخ حكم الأصل يستلزم بطلان حكم الفرع]

(ص):

والمختار أن نسخ حكم الأصل لا يبقى معه حكم الفرع.

(ش):

أي: خلافا للحنفية؛ لأن الفرع تابع للأصل، فإذا بطل الحكم في الأصل بطل في الفرع، وإذا قلنا: لا يبقى.. فسماه بعضهم نسخا، ولم يستحسنه المصنف، فلهذا عبر - تبعا لابن الحاجب - بقوله: «**لا يبقى**»، ولم يقل: «[ينسخ[1]] معه حكم الفرع»، فإن الأصحاب لا يقولون أن حكم الفرع ينسخ بارتفاع حكم الأصل، بل يزول حكمه لزوال كون العلة معتبرة، وإذا زال لزوال علته لا يقال أنه منسوخ.

(١) ما بين المعقوفتين في النسخ ١ و ٣ و ٤: «لا ينسخ»، وحذفت حرف النفي اجتهادًا، ويدل لحذفه سياقة «الغيث».

[ما لا يجوز نسخه من الأحكام الشرعية]

(ص):

وأن كل شرعي يقبل النسخ، ومنع الغزالي نسخ جميع التكاليف، والمعتزلة نسخ وجوب المعرفة، والإجماع على عدم الوقوع.

(ش):

فيه مسألتان:

إحداهما: اختلفوا في أن كل واحد واحد من الأحكام هل هو قابل للنسخ أو لا؟، فذهب أصحابنا إلى تجويزه، وصارت المعتزلة إلى أن من الأحكام ما لا يقبله، وهو كل ما يكون بذاته أو يلازم ذاته حُسنا أو قُبحا، لا يختلف باختلاف الأزمان، كحسن معرفة الباري والعدل، وقبح الجهل والجور، وهو بناء على أصلهم في الحسن والقبح العقليين.

الثانية: اختلفوا في أنه هل يجوز أن تزول التكاليف بأسرها بطريق النسخ؟، فمنعه المعتزلة ووافقهم الغزالي[1]؛ لأن نسخها يستدعي معرفة الناسخ والمنسوخ، فيجب معرفته ضمنا، وهو

---

(١) انظر «المستصفى» للغزالي (٢/ ٩٤).

نوع من التكليف، فلو[1] انتفت جميع التكاليف لم ينتف، والمختار الجواز كغيرها، وأجمع الكل على عدم الوقوع، وإنما الخلاف في الجواز العقلي.

تنبيه: علم بهذا التقرير أنه كان ينبغي للمصنف تقديم نسخ المعرفة على نسخ جميع التكاليف.

(١) كلمة «فلو» كذا في ١ و ٣، وفي القسم الرديء من ٤.

[الناسخ قبل التبليغ]

(ص):

والمختار أن الناسخ قبل تبليغه ﷺ الأمة لا يثبت في حقهم، وقيل: يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة لا الامتثال.

(ش):

الحكم الشرعي ما دام في السماء لا يثبت له حكم، كفرض خمسين صلاة ليلة الإسراء، وكذلك بعد نزوله من السماء وقبل أن يبلغه جبريل إلى النبي ﷺ، فإذا بلغ النبي ﷺ يثبت حكمه في حقه وحق كل من بلغه، وأما من لم يبلغه.. فإن تمكن من العلم به ثبت حكمه في حقه قطعا، وإلا فهو محل الخلاف، والجمهور أنه لا يثبت، لا بمعنى الامتثال ولا بمعنى الثبوت في الذمة، وقال بعضهم: يثبت بالمعنى الثاني كالنائم، ولا نعلم أحدا قال بثبوته بالمعنى الأول.

وذكر القاضي في «**التقريب**» أن الخلاف لفظي، وذكر في «**مختصر التقريب**» أن المثبتين يقولون: لو قدر ممن لم يبلغه الناسخ إقدام على الحكم الأول كان زللا، لكنه يعذر لجهله[1].

---

(١) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٢/٥٣٨-٥٣٩).

واعلم أن ما رجحه المصنف تابع فيه ابن الحاجب وغيره[(١)]، لكن ابن برهان في «**الأوسط**» عزاه للحنفية، وحكى الثبوت عن مذهبنا ونصره[(٢)]، وهو ما يوجد لأصحابنا المتقدمين، وقال الروياني في «باب الوكالة» من «**البحر**» (٦/٣٧): «إذا نسخ الله حكما وعلم رسوله.. هل يكون نسخا في حق من لم يعلم من أمته؟، فيه طريقان، **أحدهما**: فيه وجهان كالوكالة، **والثاني**: لا يكون نسخا في حقهم قطعا، وبه قال أبو حنيفة، لأن أمر الشريعة يتضمن تركه المعصية، ولا يجوز أن يكون عاصيا مع جهله به».

وما فسر به المصنف الثبوت لا بد منه، وقال ابن دقيق العيد: «لا شك أنه لا يثبت في حكم التأثيم، وهل يثبت في حكم القضاء إذ هو من الأحكام الوضعية؟ هذا فيه تردد؛ لأنه ممكن، بخلاف الأول؛ لأنه يلزم منه تكليف ما لا يطاق»[(٣)].

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ١١٠).

(٢) انظر «الوصول إلى الأصول» (٢/ ٦٥).

(٣) قال العراقي: «وهو معنى كلام المصنف، فالذي عبر عنه المصنف بالاستقرار في الذمة هو الذي عبر عنه بالقضاء، والذي عبر عنه المصنف بالامتثال هو الذي عبر عنه بالتأثيم، والله أعلم».

[الزيادة على النص والنقصان منه]

(ص):

أما الزيادة على النص.. فليست بنسخ خلافا للحنفية، ومثاره هل رفعت؟، وإلى المأخذ عود الأقوال المفصلة والفروع المبينة.

(ش):

الزيادة إما أن تستقل بنفسها عن العبادة المزيد فيها أو لا.

والأول إما أن يكون من غير جنس الأول كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة.. فليس بنسخ بالإجماع، أو من جنسه كزيادة صلاة على الصلوات الخمس.. فليس بنسخ أيضا عند الجماهير، وقال بعض أهل العراق: إنه نسخ لأنها تغير الوسط(١).

والثاني: ما ليس بمستقل كزيادة ركعة أو ركوع أو زيادة صفة في رقبة الكفارة كالإيمان.. فذهب أصحابنا إلى أنها لا تكون نسخا، وقالت الحنفية أنها نسخ، واختاره بعض أصحابنا وادعى أنه مذهب الشافعي، وزيفه ابن السمعاني(٢).

---

(١) قال العراقي: «فتتغير الصلاة المأمور بالمحافظة عليها في قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، وأجيب عنه بأجوبة أحسنها: أن الوسطى في الآية ليست من عدد، بل هي علم على صلاة معينة، وهو مأخوذ من الوسط وهو الخيار، والفاصل لا يتغير بزيادة صلاة».

(٢) «القواطع» (٢/٦٩٣).

ومثار الخلاف أن الزيادة هل رفعت حكما شرعيا فيكون نسخا أو لم ترفع فلا؟، [والتحقيق: أنها ليست برفع، فهو كتخصيص العموم وتقييد المطلق لا يكونان رفعًا لهما[(١)]]، فلو وقع الاتفاق على أنها رفعت حكما شرعيا [لوقع على أنها نسخ، أو على أنها لا ترفع[(٢)]] لوقع على أنها ليست بنسخ، فالنزاع على الحقيقة في أنها رفع أم لا.

وإلى هذا المأخذ ترجع الأقوال المفصلة في المسألة.

فعن عبد الجبار هي نسخ إن غيرت حكم المزيد عليه كجعل الصلاة الثنائية أربعا، وإن لم تغير كإضافة التغريب إلى الجلد فليس بنسخ[(٣)]، واختاره القاضي[(٤)].

وقيل: إن أسقطت دليل الخطاب كانت نسخا [وإن بقي[(٥)]] موجب النص كما في قوله: «[إنما[(٦)]] الماء من الماء» مع الأمر

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

(٣) انظر «المعتمد» (١/ ٤٣٨).

(٤) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٢/ ٥٠٤).

(٥) ما بين المعقوفتين كذا في ١ أو كذلك قرأته بعد تعب واسترشاد صاحب، وكنت توهمته: «وإن هي»، ولا معنى له هنا، وفي القسم الرديء من ٤: «إن في» هكذا بينٌ، ولعله من تحريف الناسخ عن الصورة السابقة، وفي ٣: «وإن تغير»، ولعله كان في الأصل: «وإن لم تُغيِّر»، فسقطت كلمة «لم» من الناسخ، والعلم عند الله.

(٦) كلمة «إنما» من ٣، ولا وجود لها في ١ و ٤.

بالغسل من التقاء الختانين، حكاه ابن حاتم في «اللامع» عن بعض أصحابنا.

وقيل: إن أفاد النص خلافها.

وأبو الحسين: إن أزالت حكما يجوز انتساخه بدليلها جاز إثباتها، ثم ذلك نسخ إن كان الحكم الزائل شرعيا[١].

(ص):

وكذا الخلاف في جزء العبادة أو شرطها.

(ش):

كما أن الزيادة على النص ليست بنسخ فكذا النقصان منه عندنا سواء كان المنسوخ جزءا أو شرطا، ومنهم من قال: يكون نسخا، ومنهم من فصل بين الجزء والشرط فقال: إسقاط الجزء نسخ للعبادة كالركوع أو السجود، وإسقاط الشرط كالطهارة ليس نسخا، وهو مذهب القاضي عبد الجبار[٢]، ووافقه الغزالي في الجزء وتردد في الشرط[٣].

وجعل الهندي الخلاف في الشرط المتصل كاستقبال القبلة في الصلاة، فأما المنفصل منها كالطهارة.. قال[٤]: «فإيراد الإمام

(١) انظر «المعتمد» (١/٤٤٣).

(٢) انظر «المعتمد» (١/٤٤٧-٤٤٨).

(٣) انظر «المستصفى» للغزالي (٢/٦٩).

(٤) كلمة «قال» من ١ و ٤، وليست في ٣.

وغيره يشعر بأنه لا خلاف فيه، وكلام غيره يقتضي إثبات الخلاف في الكل»[١].

قلت: وبالأول صرح صاحب «**المسودة**» (**٤٣٣/١**) فقال: «إن الخلاف في المتصل كالتوجه، فأما المنفصل كالوضوء فلا يكون نسخا لها إجماعا»، لكن صرح ابن السمعاني بالثاني فقال[٢]: «صورة المسألة فيما لو قدرنا نسخ الوضوء أو نسخ استقبال القبلة، وفي هذا وأمثاله يكون الكلام ظاهرا في أنه لا يكون نسخا للصلاة، قال: فأما في إسقاط الجزء كالركوع.. فينبغي أن يكون على ما ذكرنا فيما إذا زيدت ركعة على ركعتين».

قلت: يشير إلى أنه يجيء هنا مذهب عبد الجبار من التفصيل بين أن يغير المزيد عليه أو لا.

---

(١) انظر «نهاية الوصول» للهندي (٢٤٠٨/٦).

(٢) «القواطع» (٦٩٤/٢).

(ص):

خاتمة: [طرق معرفة الناسخ والمنسوخ]

يتعين الناسخ بتأخره.

وطريق العلم بتأخره الإجماع، أو قوله ﷺ: «هذا ناسخ»، أو «بعد ذاك»، أو «كنت نهيت عن كذا فافعلوه»، أو النص على خلاف الأول، أو قول الراوي: «هذا سابق».

(ش):

يتعين الناسخ بتأخره عن المنسوخ فإنه رفع لحكم سابق، وللعلم بتأخره طرق:

أولها: الإجماع، كنسخ الزكاة سائر الحقوق في المال، ذكره ابن السمعاني[1]، وقول زر لحذيفة: أيّ ساعة تسحرتم مع رسول الله ﷺ؟، قال: «هو النهار إلا أن الشمس لم تطلع»[2]، وأجمع المسلمون على أن طلوع الفجر يحرم الطعام والشراب مع بيان ذلك من قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [البقرة: ١٨٧ والأعراف: ٣١] الآية،

(١) «القواطع» (٢/ ٦٧٩-٦٨٠).

(٢) أخرجه النسائي (٤/ ١٤٢) وابن ماجه (١٦٩٥) من طريق عاصم بن أبي النجود، وهو حسن الحديث.

ذكره الخطيب البغدادي(١)، قال الأصحاب: فيكون الإجماع مبينا لا ناسخا.

ثانيها: نصه عليه الصلاة والسلام على ذلك، كقوله: «هذا ناسخ»، أو «هذا بعد ذاك» كحديث المتعة(٢)، أو «كنت نهيت عن كذا فافعلوه» كقوله -: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها**»(٣).

ثالثها: أن ينص على خلاف الأول، ولا يمكن الجمع.

رابعها: أن يقول الراوي: «هذا سابق»، كقول جابر: «كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار»(٤)، وقول علي: «أمرنا بالقيام للجنازة ثم قعد»(٥).

---

(١) «الفقيه والمتفقه» (١/ ٣٤٠).

(٢) أخرجه مسلم (١٤٠٦) عن الربيع بن سبرة الجهني أن أباه حدثه أنه كان مع رسول الله ﷺ فقال: «**يا أيها الناس، إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا**».

(٣) أخرجه مسلم (١٩٧٧) من حديث عبد الله بن بريدة عن أبي رضي الله عنه.

(٤) أخرجه أبو داود (١٩٢) والنسائي (١/ ١٠٨) بإسناد صحيح.

(٥) أخرجه مسلم (٩٦٢).

(ص):

ولا أثر لموافقة أحد النصين للأصل، وثبوت إحدى الآيتين في المصحف، وتأخر إسلام الراوي، وقوله: «هذا ناسخ» لا «الناسخ» خلافا لزاعميها.

(ش):

قيل: يثبت النسخ بأمور غير ما سبق، والأصح فيها خلافه.

فمنها: كون أحد النصين شرعيا والآخر موافق للبراءة الأصلية، زعم بعضهم أن الناسخ الشرعي؛ لأن الانتقال من البراءة إلى اشتغال الذمة يقين، والعود إلى الإباحة ثانيا شك، وهو بناء على أن الأصل في الأشياء الإباحة.

ومنها: ثبوت إحدى الآيتين في المصحف قبل الأخرى؛ فإن ترتيب الآيات ليس على ترتيب النزول.

ومنها: تأخر إسلام الراوي؛ لجواز أن يسمع متقدم الإسلام بعده.

ومنها: قول الراوي «هذا ناسخ»؛ لأنه قد يكون عن اجتهاد، وقيل: يثبت به، وقال الكرخي: إن عينه فقال: «هذا نسخ هذا» لم يرجع إليه، لاحتمال أنه قال عن اجتهاد، وإن لم يعينه بل قال: «هذا منسوخ» قبل، حكاه أبو الحسين في «**المعتمد**» (١/ ٤٥١).

قلت: وظاهر نص الشافعي أنه يثبت به النسخ[١]، وقد احتج أصحابنا بقول عائشة في الرضعات أن العشر منهن نسخن بخمس.

وقول المصنف: «لا الناسخ» أي: إذا ثبت كون الحكم منسوخا، ولم يدر ما نسخه، فقال الراوي: «هذا الناسخ».. فإنه يقبل، وهذه مسألة غريبة قل من استثناها أو ذكرها، ويقال عليه: ما الفرق بين قول الراوي: «هذا ناسخ» وقوله: «هذا الناسخ» حيث لم نقبله في الأول ونقبله في الثاني؟، والجواب: أنا لم نقبله في «هذا ناسخ»؛ لأنه قد يكون عن اجتهاد، بخلاف ما إذا ثبت النسخ على الجملة، ولكن لم ندر عين الناسخ، فإنه إذا عينه قبلناه منه، لأنه لما ثبت أصل النسخ من غيره كان تعيينه أسهل من أصل ابتدائه[٢].

---

(١) قال العراقي: «حيث قال: «ولا يستدل على الناسخ والمنسوخ إلا بخبر عن رسول الله ﷺ، أو بوقت يدل على أن أحدهما بعد الآخر، أو بقول من سمع الحديث، أو العامة»، فتناول قوله: «أو بقول من سمع الحديث» قوله: «هذا سابق» وقوله: «هذا منسوخ»، ولم يرد الأولى لدخولها في قوله: «أو بوقت يدل على أن أحدهما بعد الآخر»، والله أعلم»، وانظر «الرسالة» (٢٢١-٢٢٢، ف: ٦٠٨) حيث لم يرد في نص الشافعي ذكر قول من سمع الحديث ولا قول العامة.

(٢) انظر «منع الموانع» (٣٧٠-٣٧٢).

ونظيره من الفقه: لو عرف عموم الحريق وجهل هل أحترقت الوديعة.. يقبل قول المودع أنها احترقت من غير يمين، بخلاف ما إذا لم يعرف عمومه، وكذلك لو قال من طلق زوجته رجعيا: «طلقتك»، وقال: «أردت الطلقة السابقة، لا إحداث طلقة أخرى».. قبل، بخلاف ما لو لم يكن تقدمه طلاق.

فهرس المحتويات

الكتاب الأول في الكتاب ومباحث الأقوال ٥
تعريف القرآن ٥
البسملة من القرآن ٨
ما نقل آحادًا ليس من القرآن ١٢
القراءات المتواترة ١٤
القراءات الشاذة ١٧
١- حكم القراءة بها ١٧
٢- بيان المقصود بها ١٧
٣- حكم الاحتجاج بها ١٨
هل في الكتاب والسنة ما لا يفهم معناه ٢١
١- منع ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة ٢١
٢- منع ورود ما يعنى به غير ظاهره في الكتاب والسنة ... ٢٣

٣- منع بقاء المجمل غير مبيَّنٍ في الكتاب والسنة ٢٤

الأدلة النقلية قد تفيد اليقين ٢٥

المنطوق والمفهوم ٣٠

تعريف المنطوق ٣١

أقسام المنطوق باعتبار قوة الدلالة ٣٢

أقسام المنطوق باعتبار التركيب والإفراد ٣٥

أقسام دلالة المنطوق باعتبار صيغته ٣٧

أقسام دلالة المنطوق باعتبار الأمور المقترنة به ٤٢

تعريف المفهوم ٤٦

مفهوم الموافقة ٤٧

مفهوم المخالفة ٥٢

أنواع المفاهيم ٥٨

١- مفهوم الصفة ٥٨

أقسام مفهوم الصفة ٦٣

أ) مفهوم العلة ٦٣

ب) مفهوم الظرف ٦٤

ت) مفهوم الحال ٦٤

ث) مفهوم العدد ٦٥

٢- مفهوم الشرط ٦٧

٣- مفهوم الغاية ٦٩

٤- مفهوم الحصر ٧٠

مسألة: حجية المفاهيم والكلام على مفهوم اللقب ٧٤

مسألة: ترتيب المفاهيم في قوة الدلالة ٨٧

الحصر والاختصاص ٩٤

مسألة: (انما) بالكسر والفتح ٩٧

مسألة: اللطف في حدوث الموضوعات اللغوية ١٠٢

طرق معرفة الموضوعات اللغوية ١٠٥

أقسام اللفظ باعتبار مدلوله ١٠٧

تعريف الوضع ١٠٩

مناسبة اللفظ للمعنى في ابتداء الوضع ١١٠

ما وضع له اللفظ ١١٣
ليس لكل معنى لفظ يدل عليه ١١٦
المحكم والمتشابه ١١٨
اللفظ الشائع لا يجوز أن يكون موضوعًا لمعنى خفي ١٢٠
مسألة: في البحث عن الواضع ١٢٢
مسألة: إثبات اللغة بالقياس ١٢٧
مسألة: تقسيم اللفظ المفرد باعتبار نسبته إلى المعنى ١٣١
العَلَم والفرق بين علم الشخص وعلم الجنس واسم الجنس ١٣٨
مسألة: الاشتقاق ١٤٤
تعريف الاشتقاق وأقسامه ١٤٤
شروط الاشتقاق ١٤٦
الشرط الأول: التغيير ١٤٦
الشرط الثاني: الاطراد والاختصاص ١٤٧
الشرط الثالث: صدق أصل الاشتقاق ودوامه ١٤٨
دلالة المشتق على خصوصية الذات ١٦٠

مسألة: في مباحث المترادف ١٦١
المبحث الأول: وقوع المترادف ١٦١
المبحث الثاني: الحد والمحدود والتابع والمتبوع ١٦٤
المبحث الثالث: وقوع كل من المترادفين مكان الآخر ١٦٧
مسألة: المشترك ١٦٩
مسألة: استعمال اللفظ في معنييه معا ١٧٢
استعمال المشترك في معنييه ١٧٢
استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز معا ١٧٩
الحقيقة والمجاز ١٨٣
تعريف الحقيقة ١٨٣
أقسام الحقيقة ١٨٦
الحقيقة الشرعية ١٨٨
تعريف المجاز ١٩٨
المجاز يستلزم سبق الوضع للحقيقة لا الاستعمال ١٩٩

وقوع المجاز ٢٠١
أسباب العدول عن استعمال الحقيقة إلى المجاز ٢٠٤
منع دعوى غلبة المجاز على اللغات ٢٠٦
إمكان الحقيقة ليس من شرط استعمال المجاز ٢٠٧
تعارض ما يخل بالفهم ٢٠٩
علاقات المجاز ٢١٥
المجاز العقلي ٢٢٢
المجاز في الأفعال والحروف والأعلام ٢٢٥
وجوه معرفة المجاز ٢٣١
اشتراط السمع في نوع المجاز ٢٣٤
مسألة: المُعَرَّب ٢٣٥
مسألة: الواسطة بين الحقيقة والمجاز ٢٣٨
تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية والعرفية ٢٤١
تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة ٢٤٥
ثبوت حكم المجاز لا يدل على منع البقاء على الحقيقة ٢٤٧

مسألة: الكناية والتعريض ٢٥٠

الحروف ٢٥٤

أحدها: (إذن) ٢٥٦

الثاني: (إنْ) ٢٥٨

تنبيه: «إنّ» المشددة ٢٦٠

الثالث: (أوْ) ٢٦١

الرابع: (أيْ) و(أيّ) و(إي) ٢٦٥

الخامس: (إذْ) ٢٦٩

السادس: (إذَا) ٢٧١

السابع: الباء ٢٧٧

الثامن: (بل) ٢٩١

التاسع: (بَيْدَ) ٢٩٥

العاشر: (ثُمّ) ٢٩٧

الحادي عشر: (حتّى) ٣٠٣

الثاني عشر: (رُبّ) ٣٠٩

الثالث عشر: (علَى) ٣١١

الرابع عشر: الفاء العاطفة ٣١٥

الخامس عشر: (في) ٣٢٠

السادس عشر: (كَيْ) ٣٢٣

السابع عشر: (كُلّ) ٣٢٥

الثامن عشر: اللام ٣٢٧

التاسع عشر: (لولا) ٣٣٥

العشرون: (لو) ٣٣٧

الحادي والعشرون: (لَنْ) ٣٥٤

الثاني والعشرون: (ما) ٣٥٧

الثالث والعشرون: (مِنْ) ٣٦٢

الرابع والعشرون: (مَنْ) ٣٧١

الخامس والعشرون: «هل» ٣٧٣

السادس والعشرون: الواو ٣٧٤

الأمر والنهي ٣٧٧

حقيقة لفظ الأمر ٣٧٧
حقيقة مدلول الأمر ٣٨٠
مسألة: في دلالة صيغة الأمر ٣٨٩
المبحث الأول: إثبات أن للأمر صيغة تخصُّه ٣٨٩
المبحث الثاني: معاني صيغة الأمر ٣٩٢
المبحث الثالث: صيغة الأمر حقيقة في الوجوب ٤٠٠
المبحث الرابع: صيغة الأمر بعد الحظر والنهي بعد الوجوب ٤٠٧
مسألة: دلالة الأمر على التكرار أو المرة ٤١٣
دلالة الأمر على الفور أو التراخي ٤١٧
مسألة: دلالة الأمر المؤقت على لزوم القضاء ٤٢٠
دلالة الأمر على الإجزاء ٤٢٢
دلالة الأمر بالأمر بالشيء ٤٢٤
دخول الآمر في عموم أمره ٤٢٦
دخول النيابة في المأمور ٤٢٩
مسألة: دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده ٤٣٩

دلالة النهي عن الشيء على الأمر بضده ٤٣٦
مسألة: دلالة الأمرين المتعاقبين ٤٣٨
تعريف النهي ٤٤٣
دلالة النهي على الدوام ٤٤٤
معاني النهي ٤٤٦
النهي عن متعدد ٤٤٩
دلالة النهي على الفساد ٤٥١
دلالة نفي القبول والإجزاء ٤٦١
العموم والخصوص ٤٦٤
تعريف العام ٤٦٤
دخول الصورة النادرة وغير المقصودة تحت العموم ٤٦٦
دخول المجاز في العموم ٤٧٠
العموم من عوارض الألفاظ ٤٧٥
مدلول العام كلية ٤٧٨
دلالة العموم قطعية أم ظنية؟ ٤٨٣

عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع ٤٨٧

مسألة: صيغ العموم ٤٩٠

المبحث الأول: إثبات صيغ العموم ٤٩٠

المبحث الثاني: صيغ العموم وضعًا ٤٩١

المبحث الثالث: صيغ العموم لغة ٤٩٤

١- المعرف باللام أو الإضافة ٤٩٤

٢- النكرة في سياق النفي ٥٠٤

المبحث الرابع: ما يعم عرفًا أو عقلا ٥٠٩

معيار العموم ٥١٣

الجمع المنكر ليس بعام ٥١٥

أقل مسمى الجمع ٥١٦

العام بمعنى المدح والذم ٥١٩

عموم نفي الاستواء ٥٢٢

الفعل إذا وقع في سياق النفي أو الشرط ٥٢٥

صور عدها بعضهم من العموم وليست كذلك: ٥٣٠

الصورة الأولى: عموم المقتضَى ٥٣٠
الصورة الثانية: العطف على العام ٥٣٢
الصورة الثالثة والرابعة: الفعل المثبت و"كان" ٥٣٤
الصورة الخامسة: الحكم المعلق بعلة ٥٣٧
ترك الاستفصال ينزل منزلة العموم ٥٣٨
الخطاب بنحو "يا أيها النبي" و"يا أيها الناس" ٥٤١
عموم نحو "يا أيها الناس" ٥٤٢
المبحث الأول: شموله للرسول ٥٤٢
المبحث الثاني والثالث: عمومه الأحرار والعبيد والمؤمنين
والكفار ٥٤٣
المبحث الرابع: تناوله الموجودين حالة الخطاب دون من
بعدهم ٥٤٤
تناول "مَنْ" الذكورَ والإناثَ ٥٤٥
دخول النساء في جمع المذكر السالم ٥٤٧
الخطاب الخاص بواحد لا يتعداه ٥٤٩

الخطاب الخاص بأهل الذمة لا يشمل الأمة ٥٥٠
دخول المخاطِب في عموم خطابه ٥٥٢
عموم نحو "خذ من أموالهم صدقة" ٥٥٦
مباحث التخصيص ٥٥٧
تعريف التخصيص ٥٥٧
القابل للتخصيص ٥٦٠
ضابط القدر الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص ٥٦٢
التفرقة بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص ٥٦٥
العام المخصوص حقيقة ٥٦٧
العام المخصص حجة ٥٧١
التمسك بالعام قبل البحث عن المخصِّص ٥٧٤
المخصِّص ٥٧٧
أقسام المخصِّص المتصل ٥٧٧
الأول: الاستثناء ٥٧٧
تعريف الاستثناء المتصل ٥٧٧

شرط الاتصال كون الاستثناء من متكلم واحد ٥٨٠
شرط الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه عادة ٥٨٣
الاستثناء المنقطع ٥٨٧
تقدير دلالة الاستثناء ٥٩٠
غاية ما يجوز أن يبلغه الاستثناء ٥٩٤
الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي ٦٠١
الاستثناءات المتعددة ٦٠٤
الاستثناء الوارد عقيب جمل أو مفردات متعاطفة ٦٠٧
دلالة القران بالعطف على التسوية ٦١١
الثاني: الشرط ٦١٣
الثالث: الصفة ٦١٧
الرابع: الغاية ٦١٩
الخامس: بدل البعض من الكل ٦٢٢
أقسام المخصِّص المنفصل ٦٢٤
التخصيص بالحس والعقل ٦٢٤

التخصيص بالدليل السمعي ٦٢٧

ما ظن أنه مخصِّص وليس كذلك: ٦٤١

إحداها: عطف العام على الخاص أو العكس ٦٤١

الصورة الثانية: عود الضمير على بعض ما تناوله العموم ٦٤٢

الصورة الثالثة: مذهب الرواي ٦٤٢

الصورة الرابعة: ذكر بعض أفراد العام بعده ٦٤٦

الصورة الخامسة: التخصيص بالعادة ٦٤٨

عموم نحو: "قضى بالشفعة للجار" ٦٥١

مسألة: العام الوارد في جواب سؤال أو على سبب خاص ٦٥٤

مسألة: بناء العام على الخاص ٦٦٤

المطلق والمقيد ٦٦٩

تعريف المطلق ٦٦٩

مسألة: حمل المطلق على المقيد ٦٧٤

الظاهر والمؤول ٦٨٤

تعريف الظاهر ٦٨٤

تعريف التأويل ٦٨٥

ضروب من التأويلات البعيدة ٦٨٦

المجمل والمبين ٦٩٥

تعريف المجمل ٦٩٥

صور من دعاوى الإجمال المردودة ٦٩٥

أنواع الإجمال ٧٠٣

وقوع المجمل في الكتاب والسنة ٧٠٨

فائدة: هل نكلف بالتزام شيء قبل ورود البيان؟ ٧٠٨

لا إجمال في تعارض المسمى الشرعي واللغوي ٧٠٩

تعارض احتمالي إفادة معنى أو معنيين في كلام الشارع ٧١٢

تعريف البيان ٧١٤

المبيَّن له ٧١٦

المبيِّن ٧١٧

مسألة: تأخير البيان ٧٢١

تأخير التبليغ ٧٢٦

النسخ ٧٢٨
تعريف النسخ ٧٢٨
أنواع النسخ ٧٣٤
نسخ الفعل قبل التمكن ٧٣٦
نسخ السنة بالقرآن والقرآن بالسنة ٧٣٨
النسخ بالقياس ونسخ القياس ٧٤٣
نسخ الفحوى والنسخ به ٧٤٨
نسخ مفهوم المخالفة والنسخ به ٧٥١
نسخ الإنشاء المؤكد بما يدل على الدوام ٧٥٣
نسخ الأخبار ٧٥٥
النسخ ببدل وبلا بدل ٧٥٧
مسألة: وقوع النسخ ٧٦٠
نسخ حكم الأصل يستلزم بطلان حكم الفرع ٧٦٢
ما لا يجوز نسخه من الأحكام الشرعية ٧٦٣
الناسخ قبل التبليغ ٧٦٥

الزيادة على النص والنقصان منه ٧٦٧

خاتمة: طرق معرفة الناسخ والمنسوخ ٧٧١

آخر المجلد الثاني من كتاب «تشنيف المسامع» للزركشي، ويليه المجلد الثالث، وأوله: «الكتاب الثاني في السنة».